VOLUMEN XXVI MCMLX

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1960

Criteriologia di S. Ireneo per una indagine sul mistero della salvezza

Come nessuna delle due opere rimasteci di Ireneo si propone di esporre ai lettori una trattazione sistematica e completa di tutte le verità rivelate, così nessuna delle due ci offre una vera propedeutica di tale studio. Come però tanto l'*Adversus Haereses* che l'*Epideixis* ci danno gli spunti per ricostruire i lineamenti centrali del suo pensiero teologico, così ci è permesso anche di stabilire, attraverso un'analisi approfondita degli scritti del grande dottore, quali dovettero essere i criteri che lo guidarono nella sua fecondissima speculazione (1).

È comunemente ammesso che il Mistero della Salvezza sta al centro della teologia di Ireneo (2). Questa è una delle conclusioni

(1) Citiamo *Adversus Haereses* secondo la divisione di R. MASSUET, adottata da MIGNE (P.G. vol. VII) e da STIEREN (*Sancti Irenaei quae supersunt omnia*, Lipsiae 1853). Quanto al testo si è tenuta presente l'edizione di HARVEY (Cambridge 1857) per tutti i cinque libri e i *Fragmenta*, l'edizione di MANNUCCI (Roma 1907) per i primi due, l'edizione di SAGNARD (Paris 1951) per il terzo libro.

L'Epideixis è citata nella versione italiana di U. FALDATI (*Esposizione della Predicazione apostolica*, Roma, 1923), tenendo riguardo anche alla recente traduzione inglese di E. SMITH (*Proof of the Apostolic Preaching*, Westminster, Maryland-London 1952).

(2) Tra gli autori che si son proposti di dare una sistemazione al pensiero teologico di S. Ireneo nessuno si è seriamente impegnato a ricostruire la sua criteriologia. Un buon tentativo per quel che riguarda il metodo e i principi del Santo come polemista è stato il saggio offertoci da D. B. REYNDERS (*La polémique d'Irénée: Méthode et principes*, in « Recherches de Théologie ancienne et médiévale » 7 [1935] p. 5-28), il quale era già stato preceduto nell'intuizione da A. DUFOURCQ (*Saint Irénée*, Paris, 1905, p. 112-121). Una semplice pretesa introduttiva invece è quella sostenuta da TH. A. AUDET (*Orientations théologiques chez S. Irénée*, in « Traditio » I [1953] p. 5-28), il quale finisce per negare in partenza alla teologia di Ireneo ogni valore speculativo e quindi ogni criterio in-

più ovvie alla quale può arrivare qualsiasi lettore men che superficiale dei suoi scritti. Ci sembra quindi altrettanto ovvio riferire all'indagine sul Mistero della Salvezza i criteri ai quali egli vuole che si ispiri ogni esposizione della dottrina rivelata.

Gli elementi che Ireneo ci offre per ricostruire la criteriologia per una indagine sul Mistero della Salvezza, si possono riassumere affermando che una esposizione efficiente di quanto la fede ci propone intorno a questo mistero, non si potrà mai conseguire, se chi vi si prova non ha in partenza idee chiare sulla *convenienza*, sul *metodo*, sui *presupposti*, sulle *fonti* e sulla *norma* che deve guidare ogni intelligenza che si avventuri ad esercitarsi in tale campo. Ora il Mistero della Salvezza offre all'indagatore cristiano i mezzi per determinare tali fattori. Quindi sarà possibile farlo oggetto di una vera investigazione.

Vediamo pertanto quali prove ci vengono offerte attraverso gli scritti di Ireneo per poter giustificare e sostanziare la sua pretesa.

I.

La prima cosa che bisogna provare è la *convenienza* dell'indagine sul Mistero della Salvezza. Col termine « convenienza » possiamo descrivere quel criterio attorno al quale si raccolgono tre qualità di cui Ireneo vuole che sia dotata ogni investigazione sul Mistero della Salvezza: possibilità, utilità e facilità.

Tale indagine è anzitutto *possibile*.

La comprensione difatti dell'opera di salvezza significa comprensione del contenuto stesso della nostra fede; « poichè la fede è l'elemento conservatore della nostra salvezza » [1], la quale, se è custodita « intemeratamente », rende l'uomo « gradito a Dio e lo

---

terno alla sua opera, che possa incoraggiare il tentativo di una sintesi del suo pensiero teologico.

Che l'opera di Salvezza incentrata nel Cristo pervada tutto il pensiero di Ireneo è un fatto che trova d'accordo i suoi interpreti. Basti per tutti F. VERNET (DTC., VII, col. 2530), il quale facendo suo un pensiero di P. BEUZART (*Essai sur la Théologie d'Irénée*, Paris 1908, p. 29) così conclude: « il a eu le mérite de donner au Christ la place à laquelle il a droit. " La doctrine du Christ, dit P. Beuzart, forme la pierre angulaire de toute sa construction théologique " et tout le reste en tire son explication, sa solidité et sa splendeur ».

[1] Epideixis 3.

conduce alla vita eterna » [1]. Ora il contenuto della fede è fatto di realtà vere, perchè esistenti; poichè « la fede è fondata su cose che realmente esistono affinchè noi crediamo in cose che, come sta di fatto esistono e, realizzando la fede in ciò che esiste, come è sempre, in esso manteniamo fermamente il nostro assenso » [2]. Quindi, supposta la rivelazione, il Mistero della Salvezza, non solo non sfugge al raggio di attività della nostra intelligenza, ma offre di pieno diritto un campo nuovo all'esercizio di questa attività. Esercizio che ci permetterà di arricchire la nostra conoscenza « ottenendole la vera intelligenza della realtà » [2] ed estendendola ad un corpo ragionato di verità dove riceviamo « le prove delle cose che provengono da Dio » [4]. Non eccede pertanto la capacità della nostra conoscenza l'applicarsi alla speculazione di quelle verità che sono messe alla portata della nostra comprensione [5].

Ma tale indagine oltre che possibile si rivela quanto mai *utile*.

L'approfondimento difatti delle realtà contenute nell'economia della Salvezza [6], fatto per dare una struttura organica alle verità rivelate [7], mentre da un lato ha il merito di tenerci occupati in « profittevoli argomenti » che valgono ad « alleviarci le brighe di questa vita terrena » [8], d'altro canto serve a rendere « più tenace e costante l'assenso richiesto dalla fede e a custodire incontaminata la nostra condotta verso Dio » [9]. Così, recando « frutto alla nostra salvezza », saremo di rimprovero a tutti quelli che credono il falso e, « per omnia eruditi » [10], saremo in grado di esporre a « chiunque voglia conoscerle, con piena fiducia, nella loro integrità e nella loro purezza le nostre ragioni » [11]. Così, soprattutto « tutti quelli che sono solleciti della salute delle anime » potranno procedere senza fuorviare « nella predicazione della fede » e additare a tutti la sola via che porta a Dio. « Giacchè la via di tutti coloro che veggono è una sola e ascendente, e illuminata dalla luce del cielo; ma son molte e tenebrose e opposte le strade di quelli che non veggono; e quella conduce al regno del cielo, congiungendo l'uomo a Dio, laddove queste precipitano nella morte, separando l'uomo da Dio » [12].

(1) Epideixis 1. (2) Ibid. 1. (2) Ibid. 3. (4) Ibid. 1.
(5) Adv. Haer. II, 27, 1. (6) Ibid. II, 28, 1. (7) Ibid. I, 9, 4.
(8) Epideixis 1. (9) Ibid. 1. (10) Adv. Haer. V, 2, 2; cfr. V, 3, 1.
(11) Epideixis 1. (12) Ibid. 1.

Tale possibilità e utilità sono ancora corroborate dalla *facilità* con la quale ci è dato di indagare sul Mistero della Salvezza.

Una mente sana trova agevole, attraverso la riflessione che le è propria e un ragionamento illuminato, dar vita ad una sistemazione delle verità che Dio ha voluto sottoporre alla comprensione umana. Le verità difatti sulle quali ci è dato di indagare sono quelle che Dio ha posto in modo evidente alla portata della nostra intelligenza, sia che ci vengano manifestate direttamente sia che si trovino contenute in modo chiaro e non ambiguo nelle Scritture (1). Poichè scopo precipuo della rivelazione fu di offrire alla nostra intelligenza, nel modo e nel tempo adeguato, gli elementi utili per una ricostruzione organica e conseguente dei piani di Dio sul genere umano (2). Questa agevolazione però non esclude che si richieda uno studio diuturno per poter rendere chiara e accessibile la comprensione del deposito rivelato (3). Poichè anche e soprattutto dinanzi alle verità rivelate il nostro processo conoscitivo conserva quella morosità caratteristica che gli proviene dalla nostra natura (4).

Un esempio autorevole circa la convenienza di tale indagine sul contenuto della fede ci viene offerto dagli scritti di Paolo, il quale, quando afferma che « la scienza gonfia mentre la carità edifica (1 Cor. 8, 1) », non intende per nulla condannare la possibilità di quella indagine che, come si diceva sopra, si svolge intorno a cose vere — altrimenti incolperebbe per primo sè stesso — ma condanna soprattutto coloro, i quali, sotto il pretesto di fare scienza, anzichè progredire nella conoscenza e nell'amore di Dio, si abbandonano a deviamenti e a sottigliezze che finiscono col farli cadere nell'empietà (5). Seguendo tanto esempio, chiunque abbia una vera sensibilità per le cose dello spirito, potrà riuscire anch'egli a stabilire una sistemazione organica delle realtà che la rivelazione ci propone. Tale sensibilità difatti gli permetterà di scoprire il posto, che ognuna di queste realtà occupa nelle disposizioni divine, e finalmente, di formarsi un'idea sempre più integrale di quella economia che tutte le assomma e compendia, cioè l'opera del Figlio di Dio (6). Ogni intelligenza umana, secondo le proprie abilità,

(1) Adv. Haer. II, 27, 1.; cfr. Epideixis 98.
(2) Adv. Haer. IV, 20, 7.
(3) Ibid. II, 27, 1.
(4) Ibid. I, 9, 5; II, 25, 3; II, 28, 4.
(5) Ibid. II, 26, 1; II, 30, 7-8.
(6) Ibid. IV, 33, 15.

riuscirà più o meno felicemente in questo tentativo. Tuttavia, se intrapreso alla luce della verità, pur raggiungendo un successo limitato, non mancherà di stimolare chiunque vi si applichi a custodire l'anima libera da ogni menzogna, e il corpo, lontano da ogni sozzura, e a rendere più illuminato il suo servigio del Signore (1).

2.

Affinchè l'indagine di cui si è descritta la convenienza riesca davvero a dar vita a un corpo di verità integro e incrollabile, bisogna che sia disciplinata da un'*arte di ricerca*, che escluda ogni ambiguità nell'interpretazione delle realtà rivelate (2). Ora questo scopo si otterrà, se si adibirà un modo di ricerca chiaro e alieno da pregiudizi, il quale non si discosti mai, sia nel suo processo che nelle sue conclusioni, da tutto ciò che in partenza è ammesso come certo, indubitato e vero. Solo così si eviterà soprattutto che ciò che la rivelazione ci propone in parabole (le quali per natura si prestano a molteplici interpretazioni) riceva una soluzione ragionevole e veritiera (3).

Coloro infatti, che si affrettano ad applicare alle cose rivelate interpretazioni dettate più dal capriccio che da amore di verità, riusciranno soltanto a mettere insieme un cumulo di dottrine inconseguenti e condannate spesso a distruggersi a vicenda, come avviene frequentemente nei sistemi filosofici imbastiti dai pagani (4). Costoro si potranno illudere di edificare qualche sistema, ma difatti i loro risultati saranno come una casa costruita sull'arena, che la prima scossa ridurrà in rovine (5).

Che altro difatti ci hanno saputo dare gli eretici se non tracce nebulose di dottrine sconnesse, come disparati e incerti erano i metodi che, sviandoli dal cammino della verità, hanno disperso i loro vestigi? (6) Di essi si può dire che sono come ciechi guidati da ciechi, i quali, presumendo di percorrere una via ignota, son finiti per cadere nelle insidie dell'ignoranza, mettendosi spesso in contraddizione con sè stessi e rimanendo sempre in cerca della verità senza mai trovarla (7). Di tali aberrazioni la ragione resta sempre una sola, cioè l'abbandono di un metodo adeguato, dal

(1) Adv. Haer., I, 10, 3; Epideixis 2. (2) Ibid. II, 27, 1.
(3) Ibid. II, 27, 3. (4) Ibid. II, 27, 1. (5) Ibid. II, 27, 3.
(6) Ibid. V, 20, 1.
(7) Ibid. V, 20, 2.

quale mutuare i principi necessari per una feconda indagine nel campo della rivelazione [1].

Determinare quali siano i principi di questa arte della ricerca non può essere lasciato alla discrezione di ognuno, come pretenderebbero gli eretici. Costoro, proprio per questo, anzichè predicare la saggezza contenuta nel Mistero della Salute predicano una saggezza che è piuttosto una mera finzione escogitata da ciascuno di essi, la quale muta col mutar degli autori. E così non arrossiscono di presentare come verità quanto non è altro che il frutto della loro immaginazione [2].

Chi ama la verità sarà invece anzitutto convinto che il Mistero della Salvezza è fatto di realtà messe alla nostra portata per un puro favore di Dio; e perciò non stenterà a persuadersi che anche i principi per indagarle devono essere attinti alle stesse fonti, per via delle quali tali realtà sono state da Dio benevolmente sottoposte alla nostra conoscenza [2]. Solo così possiamo giungere a formare quella scienza di cui l'Apostolo Paolo ritiene capaci soltanto coloro, che si trovano già incamminati in quel processo di perfezionamento che conduce al regno dei cieli. Essa difatti non appartiene a questo mondo, come non è di questo mondo la salvezza alla quale ci ordinano le verità in essa contenute [4].

Coloro pertanto che, rinunciando a ricercare nelle fonti della rivelazione i principi che disciplinano la indagine sul Mistero della Salvezza, chiudono gli occhi dinanzi alla luce che da essi promana, oltre a privare di successo ogni loro speculazione, finiranno per precludere a sè e a chiunque li segua la via della Salvezza: ... « scellerati ... che corrompono non solo sè stessi, ma anche gli altri con la loro perversa e tortuosa dottrina... e tali sono tutti gli eretici: seggono sulla cattedra degli scellerati e vanno in perdizione coloro che ricevono il veleno della loro dottrina » [5].

3.

Prima di passare alle fonti, nelle quali si trovano i principi che disciplinano l'indagine sul Mistero della Salvezza, bisogna

(1) Adv. Haer. I, 9, 1.
(2) Ibid. III, 2, 1; I, 8, 1. (3) Ibid. II, 28, 2-3.
(4) Ibid. III, 2, 1; III, 3, 1; Epideixis, 1.
(5) Epideixis 2; cfr. Adv. Haer. II, 27, 2; III, 2, 1.

tenere conto di alcuni presupposti che formano come la base dalla quale essa deve prendere il suo avvio. I più indispensabili fra questi possono ridursi ai seguenti punti:

1. – *Una ferma convinzione dell'esistenza di un solo Dio.*

Chi è animato da intenzioni sincere non deve affrontare la discussione di alcuna questione e molto meno pretendere di risolverla, se non ammette in partenza quanto gli è dato di conoscere in maniera aperta e indiscutibile sulla esistenza di un Dio unico (1). La convenienza di una indagine sul mistero dell'economia divina non potrà difatti mai prescindere dall'esistenza di quell'unico Dio sulle cui disponizioni si intende speculare (2). Ignorare questo fatto o metterlo in discussione significa rinunziare insipientemente a ciò che la ragione in modo chiarissimo ci attesta « come realtà certa, indubitata e vera »; significa destituire di ogni fondamento tutta la nostra speculazione (3). Poichè è irrefutabile e accessibile ad ogni essere dotato di ragione, e che non chiude gli occhi dinanzi alla realtà che lo circonda, la testimonianza resa dal creato all'esistenza di un essere dal quale ogni creatura è stata fatta ed è governata (5).

Difatti « è necessario che ciò che esiste ripeta il principio della sua esistenza da una grande causa, e il principio di ogni cosa è Dio. Poichè egli non deriva da alcuno e da Lui tutto ha avuto origine. E perciò occorre e conviene, in primo luogo, riconoscere che Iddio solo è il Padre che tutto ha fatto e ha formato, e che ha fatto sì che ciò che non era esistesse, e che, tutto contenendo, è egli solo incircoscritto. Ma fra tutte le cose è anche questo mondo a noi conforme, e nel mondo, l'uomo. Dunque anche questo mondo è stato creato da Dio » (5). A conferma poi di una dimostrazione così palese, basti ricordare come a parecchi tra gli etnici è occorso un minimo di sensibilità all'azione di Dio nella realtà visibile, per essere indotti ad affermare che l'Autore di questo universo è un

(1) Adv. Haer. II, 28, 1. Habentes in aperto positum de Deo testimonium, non debemus per quaestionum ... absolutiones eiicere firmam et veram de Deo scientiam.

(2) Ibid. II, 28, 1. Exerceri quidem convenit per inquisitionem mysterii et dispositionis ... numquam autem excidere ab ea suasione qua manifestissime praedicatur quia hic solus vere sit Deus.

(3) Adv. Haer. II, 27, 3. (4) Ibid. II, 27, 2. (5) Epideixis 4.

Padre che esercita la Sua Provvidenza su tutte le cose e che governa il mondo nel quale ci troviamo (1): *Mundi enim factor in universa conditione infixus, quoniam gubernans et disponens omnia* (2).

2. – *Un sincero riconoscimento dei limiti della nostra capacità.*

L'uomo, fatto nel tempo, sarà sempre infinitamente inferiore a Colui che non è stato mai fatto ed al quale deve la sua esistenza e conservazione. Il risultato delle sue investigazioni intorno a qualsiasi realtà sarà per conseguenza sempre inferiore alla scienza che della medesima realtà possiede Iddio, che ne è l'Autore (3). Ora se questo principio vale per la nostra indagine sulle cose che sono alla portata immediata della nostra conoscenza (quali sono le creature con cui siamo in continuo contatto), a maggior ragione lo dobbiamo tener presente nell'indagare sulle realtà « spirituali e celesti » che solo per rivelazione e solo in parte ci è concesso di trattare (5).

3. – *Un religioso rispetto per la scienza divina.*

Attenendosi ai limiti della propria capacità conoscitiva, si sarà sinceramente persuasi che nessuna indagine sulle verità, di cui Dio ci mette a parte, potrà mai esaurire le sue ricchezze interminabili e la sua scienza senza confini (5). Da questa considerazione sorgerà spontaneo un sacro rispetto per le prerogative divine, che ci renderà ben lieti di cedere a Dio l'ultima parola su tutte le questioni, anche su quelle circa le quali ci sembra d'aver trovato la soluzione più convincente (6).

4.

Le fonti, alle quali deve attingere ogni saggia investigazione sul Mistero della Salvezza e che determinano l'ambito entro il quale l'intelligenza umana può spaziare, abbracciano tutte quelle verità,

(1) Adv. Haer. II, 9, 1; III, 25, 1. (2) Ibid. V, 18, 3.
(3) Ibid. II, 25, 3.
(4) Ibid. II, 28, 1 ... non est mirum, si ... in his quae habent revelari hoc patimur nos. II, 25, 3 ... cogitet quia homo ... et qui ex parte acceperit gratiam.
(5) Ibid. II, 25, 4; II, 28, 3. (6) Ibid. II, 28, 2.

che costituiscono *la dottrina manifestata dal Figlio di Dio agli uomimi*. Le visioni profetiche, la distribuzione dei carismi, e i molteplici fenomeni, attraverso i quali fin dall'inizio il Figlio di Dio dispiega il suo ministero presso il Padre, non sono altro che i dettagli di un complesso ordinato e conseguente di realtà che, messe insieme, danno corpo all'economia del Padre nei riguardi del genere umano (1). Tali realtà ci sono state esposte attraverso i tempi in maniera continuata e uniforme, appunto perchè l'uomo trovasse agevole applicare la sua meditazione alle varie disposizioni di Dio e ne cogliesse i rapporti di armonia, che, tra di esse intercorrono. « Dove difatti c'è successione, c'è anche continuità e dove c'è continuità c'è un dispiegamento nel tempo; e ciò che si svolge nel tempo cade sotto la capacità dell'uomo. Ed è per questo che il Verbo ci ha edotto sulle disposizioni paterne secondo un processo che segue lo svolgersi del tempo »; perchè, cioè, noi fossimo capaci di afferrare i lineamenti della sua opera (2).

La nostra scienza pertanto, quella di cui andiamo in cerca quando speculiamo alla luce della fede — *nobis ... per fidem speculantibus eam quae est in regno haereditatem* (3) — è tutta compendiata nell'opera manifestatrice del Verbo, della quale la predicazione e le Scritture dell'Antico e del Nuovo Testamento costituiscono la testimonianza più avvincente; poichè tra di essi non solo non si dà contraddizione, ma vige la massima unità sostanziale, in quanto prodotte dal medesimo autore (4) e pervase dalla presenza operante del Figlio di Dio (*inseminatus est ubique in Scripturis eius Filius Dei*) (5).

Ora la somma di tutte le disposizioni divine rivelate dal Verbo è contenuta appunto nel messaggio consegnato da Cristo agli Apostoli perchè lo trasmettessero a tutti gli uomini (6). Soltanto gli Apostoli furono il tramite, per il quale le disposizioni della salvezza contenute nell'insegnamento di Cristo giunsero sino a noi (7). Essi, dopo la resurrezione del Signore, rivestiti della virtù che loro sopravenne dall'alto con la discesa dello Spirito Santo, e ripieni di ogni dono, furono arricchiti di una conoscenza perfetta della

(1) Adv. Haer. IV, 20, 7. (2) Ibid. IV, 20, 7; cfr. IV, 20, 11.
(3) Adv. Haer. IV, 21, 1. (4) Ibid. IV, 9, 1. (5) Ibid IV, 10, 1.
(6) Ibid III, Praef.; IV, 20, 7; IV, 20, 11.
(7) Ibid. III, 1, 1. Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos Evangelium pervenit ad nos.

verità. E perciò si spinsero sino ai confini della terra annunziando quel Vangelo di Dio, che tutti e ciascuno in particolare possedevano in modo uniforme [1]. Fu per via della predicazione che gli Apostoli trasmisero agli uomini il messaggio di Cristo; messaggio che, messo in seguito per iscritto per volere di Dio, è rimasto a fondamento e colonna della nostra fede [2].

Per trovare però il contenuto integrale degli insegnamenti del figlio di Dio bisogna rifarsi alla *Tradizione*, la quale non c'è stata trasmessa per iscritto ma per viva voce. Altrimenti come conosceremmo la verità, se gli Apostoli non ci avessero lasciato nessuno scritto? [3] E difatti è solo mediante questa « antica Tradizione » orale che il messaggio evangelico si conserva intatto presso « tante popolazioni barbare che, senza carta e senza inchiostro, credono in Cristo e portano scritta per opera dello Spirito nei loro cuori (la verità circa) la Salvezza, e destano le compiacenze di Dio » [4].

Custodi fedeli di questa viva voce o Tradizione della verità, che fa capo e si conclude nella dottrina trasmessaci dagli Apostoli, sono i *Presbiteri* o *Vescovi* [5] che loro succedettero nelle varie Chiese ed ai quali gli Apostoli conferirono il potere di insegnare al loro posto [6]. Questi Presbiteri difatti, insieme con la successione nell'Episcopato, hanno ricevuto da Dio un « carisma certo di verità » in virtù del quale restano investiti di una autorità, alla quale i credenti sono tenuti a star soggetti [7]. È proprio in forza di questo « carisma » che si mantiene sempre intatta e identica la fede vivificatrice che ci viene ininterrottamente conservata e trasmessa in tutta la sua autenticità [8].

Sebbene difatti siano innumerevoli e disperse ovunque le comunità ecclesiastiche nelle quali gli Apostoli hanno stabilito le

(1) Adv. Haer. III, 1, 1. Postea enim quam resurrexit Dominus noster a mortuis et induti sunt superveniente Spiritu Sancto virtutem ex alto de omnibus adimpleti sunt et habuerunt « perfectam agnitionem ». Exierunt in fines terrae ea quae a Deo nobis bona sunt evangelizantes ... qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes Evangelium Dei.

(2) Adv. Haer. III, 1, 1.

(3) Adv. Haer. III, 2, 1; III, 4, 1. (4) Ibid. III, 4, 2.

(5) Circa l'accezione indifferenziata dei due termini ai tempi di Ireneo, cfr. J. COLSON, *L'évêque dans les communautés primitives*, Paris, 1951, p. 115-123.

(6) Adv. Haer. III, 2, 2; III, 3, 1; III, 3, 3. (7) Ibid. IV, 26, 2.

(8) Ibid. III, 3, 3; IV, 26, 2.

loro successioni, tuttavia in ciascuna di esse la predicazione della verità viene custodita, predicata, insegnata e trasmessa in tutta la sua armonia e completezza come se fosse annunziata da una sola bocca (¹). La ragione di ciò è molto ovvia. Poichè il linguaggio, per quanto dissimile possa essere, non riuscirà mai ad intaccare quel principio intrinseco (costituito dal carisma su menzionato) che dà unità e stabilità alla Tradizione che ci viene dagli Apostoli (²). E perciò le verità in essa contenute non sono subordinate all'abilità di chi presiede ad una Chiesa e si esercita ad esporle (³).

* * *

In ognuna di queste Chiese è facile riconoscere una successione di Vescovi che risale sino agli Apostoli; si trovino essi in Germania, tra gli Ebrei, tra i Celti, in Oriente, in Egitto, in Libia o al centro del mondo. Si potrebbero difatti elencare tutti i Vescovi che, costituiti dagli Apostoli, si sono succeduti in ognuna di esse dagli inizi ai nostri giorni (⁴).

Tra le Chiese esistenti però, la più grande e quella che detiene una posizione di privilegio è la *Chiesa di Roma,* fondata e costituita dai due gloriosissimi Apostoli Pietro e Paolo, antichissima e nota a tutti. E pertanto, una volta dimostrata la Tradizione apostolica che in essa si conserva e la fede da essa annunziata per via dei Vescovi, che in quella sede si sono avvicendati, resteranno confusi tutti coloro che per un motivo o per l'altro, formano comunità illegittime (⁵). Raccolta attorno a questa Chiesa, la quale indubbiamente gode di una autorità più possente per quanto riguarda la custodia della Tradizione che proviene dagli Apostoli, ogni Chiesa locale, che vanta una successione legittima di Vescovi, antica quanto gli Apostoli, sarà preservata da qualsiasi pericolo di errore nella trasmissione di quella « agnitio vera » che si identifica con la Tradizione Apostolica (⁶).

Questa « agnitio » è la sola vera, perchè solo nella Chiesa, intesa nell'ordine sopra descritto, gli Apostoli hanno depositato, come in uno scrigno, tutto il tesoro di verità affidato loro da Cristo. A questa sorgente di verità bisogna che attinga chiunque voglia

(¹) Adv. Haer. III, 3 ,1; I, 10, 2.
(²) Ibid. I, 10, 2. (³) Ibid. I, 10, 2. (⁴) Ibid. I, 10, 2; III, 3, 1.
(⁵) Ibid. III, 3, 2. (⁶) Ibid III, 3, 2; IV, 33, 8.

incamminarsi verso la vita (1). Ed è appunto la fermezza e sicurezza con cui essa annunzia dovunque un'unica e medesima via di salvezza che contradistingue la predicazione della Chiesa dalle disperse dottrine degli eretici. Mentre in quella difatti risplende come da candelabro a sette raggi la luce di Cristo, cioè la sapienza di Dio che salva gli uomini, in questa regna l'oscurità delle tenebre, cioè l'ignoranza dell'eresia che precipita nell'abisso chiunque vi si affida (2).

Tale fermezza e certezza nella predicazione della Chiesa, prescinde dalla eventuale imperizia dei presbiteri che la rappresentano (3). Lo stesso Spirito difatti il quale somministrò agli Apostoli quella « agnitio perfecta » che li investì di una chiaroveggenza la quale li rese uniformi nella predicazione del Vangelo (4), effonde la medesima uniformità e continuità anche nella predicazione della Chiesa, e preserverà sempre da ogni invecchiamento le forze della sua giovinezza (5). Ed è attraverso l'infusione di questo Spirito che Dio suscita come un soffio di vita nell'organismo formato dall'insieme delle successioni stabilite dagli Apostoli, delineando in esse e in tutti i membri che vi partecipano i caratteri e l'anima del Corpo di Cristo (6).

Forte di queste garanzie che la rendono sede di ogni verità (7) la Chiesa è autorizzata non solo a trasmettere quanto gli Apostoli insegnarono a viva voce, ma anche a dare la più piena interpretazione alle *Scritture* (8). La dottrina degli Apostoli difatti si estende anche alla esposizione più intemerata delle Scritture ed è la sola che le custodisce gelosamente e le trasmette senza aggiunte nè sottrazioni e le spiega in modo legittimo e lontano da ogni pericolo e da ogni bestemmia (9).

(1) Adv. Haer. III, 4, 1. (2) Ibid. V, 20, 1.2. (3) Ibid. V, 20, 2; I, 10, 2.
(4) Ibid. III, 1, 1. (5) Ibid. III, 24, 1.
(6) Ibid. III, 24, 1; IV, 33, 8; V, 20, 1.
(7) Ibid. III, 4, 1 ... cum Apostoli in eam contulerint omnia quae sunt veritatis.
(8) Adv. Haer. III, 21, 3. Firma est autem et non ficta et sola vera quae secundum nos est fides, manifestam ostensionem habens ex his Scripturis, quae interpretatae sint illo modo quo praediximus et Ecclesiae annuntiatio sine interpolatione. Etenim apostoli cum sint omnibus vetustiores consonant praedictae interpretationi et interpretatio consonat apostolorum Traditioni. Cfr. II, 27, 1; II, 28, 2.7; II, 35, 7; IV, 8, 3.
(9) Adv. Haer. IV, 33, 8.

Questo carisma di certezza nell'esposizione della verità non esiste però presso coloro che si staccano dalla successione principale e si assembrano non importa in qual regione, spezzando l'unità della Chiesa. Costoro devono riguardarsi con sospetto alla stregua degli eretici, dei dissennati e degli scissionisti ovvero degli ipocriti, in quanto mossi solo da tornaconto e da vana gloria. Essi sono decaduti dalla verità; e avendo tentato di spezzare l'unità della Chiesa riceveranno la stessa pena di Geroboamo (1). Non meno deplorevoli poi sono coloro che, mentre sono ritenuti da molti come presbiteri, sono invece schiavi delle loro voluttà, e non tengono in onore il timore di Dio nei loro cuori, ma inorgogliti del grado preminente che occupano, trattano gli altri con disprezzo e nel segreto operano malvagità (2). Costoro difatti difettano del dono più indispensabile cioè della carità, senza la quale ogni « agnitio » resta svalorizzata ed ogni profezia è priva di gloria ed ogni altro carisma viene detronizzato (3).

Da tutti questi bisogna tenersi lontano per aderire invece a quelli che, non solo custodiscono la dottrina degli Apostoli, ma uniscono all'ordine presbiterale una condotta intemerata ed una conversazione irreprensibile riuscendo così di esempio ai buoni e di rimprovero agli altri (4): *Ubi igitur charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea quae est ab Apostolis Ecclesiae successio, et id quod est sanum et irreprobabile conversationis et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat* (5).

5.

Per meglio assolvere il compito di trasmettere agli uomini intatto il divino messaggio — *quod prophetae quidem praeconaverunt ... perfecit autem Christus, Apostoli vero tradiderunt, a quibus Ecclesia accipiens, per universum mundum sola bene custodit* — (6), e per rendere più facile e sicura ogni indagine su tutte le realtà che Dio ha concesso al dominio dell'uomo ed ha assoggettato alla nostra conoscenza — *quae quidem dedit in hominum potestatem Deum et subdidit nostrae scientiae* — (7); perchè possiamo cioè senza pericolo di errore elaborare una scienza organica e irrefutabile

(1) Adv Haer. IV, 26, 2. (2) Ibid. IV, 26,3. (3) Ibid. IV, 33, 9.
(4) Ibid. IV, 26, 4. (5) Ibid. IV, 26, 5. (6) Ibid. V, Praef.
(7) Ibid. II, 27, 1.

di tutto ciò che cade sotto i nostri occhi (cioè la Tradizione) e di quanto con espressioni chiare e incontestabili è stato detto nelle divine Scritture (1), si sono costituiti nella Chiesa sin dall'età apostolica una *Regola di Fede* e un *Canone di Verità*, che, mentre da un lato ci offrono un sommario delle verità nelle quali dobbiamo credere (Regola di Fede), dall'altro stabiliscono la norma chiave con la quale i risultati di ogni indagine devono accordarsi (Canone di Verità). Mediante questa Regola di Fede nel campo della nostra attività pratica, e mediante questo Canone di Verità nella nostra attività speculativa, avremo una guida sicura per non deviare mai dal nostro cammino verso la salvezza (2).

Ogni cristiano difatti, rinascendo alla vita per via del battesino, è iniziato anche ad una « Regola di Fede », che è tenuto ad osservare senza traviamenti (3). Ora gli elementi, che strutturano la novità di vita alla quale ci inizia la « Regola di Fede », sono costituiti da tre articoli nei quali si compendia il contenuto essenziale della nostra rigenerazione, cioè la grazia che ci unisce a Dio Padre, mediante il Figlio, per lo Spirito Santo (4).

Il primo di questi articoli ci presenta Dio come Padre, « increato, illimitato, unico Dio Creatore d'ogni cosa ». Il secondo ci dice che si dà « il Verbo di Dio, il Figlio di Dio, il Signor nostro Gesù Cristo, che è apparso ai Profeti secondo la forma della loro profezia e secondo la virtù delle disposizioni del Padre, per opera del quale ogni cosa è stata creata. Ed è Egli che alla consumazione dei tempi, per compiere e comprendere ogni cosa, si è fatto uomo fra gli uomini, visibile e tangibile, per distrugger la morte e manifestare la vita, e per operare la comunione e l'unione di Dio e dell'uomo ». Il terzo articolo poi ci rende edotti sullo « Spirito Santo, per virtù del quale i Profeti di Dio e i giusti sono stati guidati nella via della giustizia; ed il quale alla fine dei tempi s'è diffuso in nuovo modo sull'umanità, per tutta la terra, rinnovando l'uomo per Dio » (5). In questi tre articoli si racchiude la sintesi

(1) Adv. Haer. II, 27, 1.

(2) Il più accurato studio in materia è quello pubblicato recentemente da Bengt Hägglund (*Die Bedeutung der « regula fidei » als Grundlage theologischer Aussagen*, in « Studia Theologica » XII (1), Lund 1958, p. 1-44), il quale peraltro (come quasi tutti gli altri che se ne sono occupati) non fa alcuna distinzione fra « regula fidei » e « canon veritatis ».

(3) Epideixis 3. (4) Ibid. 6.7. (5) Ibid. 6.

di quella fede che gli Apostoli hanno consegnato alla Chiesa e che questa diffonde in tutto il mondo [1].

Il prestare assenso a questi tre articoli e l'adeguarsi all'attività di sottomissione a Dio che da essi deriva [2] porterà l'uomo a quella « perseveranza nell'amore » che un giorno lo circonderà di vita e di gloria eterna [3]. Sotto la guida della « Regola di Fede » sopra descritta l'uomo giusto sarà preservato da tutte quelle presunzioni che hanno fatto camminare tanti nel consiglio degli empi, cioè di « quelli che non adorano l'Ente veracemente Dio »; e non incorrerà « nella via dei peccatori ... quelli che hanno la conoscenza di Dio, ma non osservano i suoi comandamenti, cioè di quelli che li disprezzano e li violano » [4]. Armato di questa norma, egli sarà sempre in possesso dell'elemento conservatore della nostra salvezza « che gli farà temere Dio in quanto Signore e glielo farà amare in quanto Padre ». « Le opere difatti derivano dalla fede » giacchè, come dice Isaia « se non credete, voi non persevererete » [5].

* * *

Accanto a questa « Regola di Fede », che offre ad ogni cristiano i principi essenziali, dai quali deriva ogni giustizia nel suo comportamento pratico, il credente riceve anche un « *Canone di Verità* », che riunisce in sè i dati-base coi quali deve accordarsi ogni sua indagine sulle cose rivelate, perchè anch'essa si possa risolvere in mezzo di Salvezza [6]. A determinare il contenuto del « Canone di Verità» ci pensarono gli stessi Apostoli e soprattutto Giovanni, il quale sin dall'inizio volle stabilire gli elementi principali che devono illuminare ogni indagine che si vuole ispirare alla dottrina del Vangelo [7]. Nel suo Vangelo difatti, dopo aver ribadito che si dà un solo Dio onnipotente [8], e che questo Dio per virtù del suo Verbo ha compiuto tutta l'opera della creazione, centra tutto nel fatto che il medesimo Verbo, il quale in principio era presso Dio e per il quale tutte le cose sono state fatte, « si fece carne ed abitò in mezzo a noi » [9].

(1) Adv. Haer. I, 10, 1. (2) Epideixis 3.
(2) Adv. Haer. I, 10, 1. (4) Epideixis 2. (5) Ibid. 3.
(6) Adv. Haer. III, 15, 1. (7) Ibid. III, 11, 1. (8) Ibid. III, 11,
(9) Ibid. III, 11, 2; cfr. I, 9, 2-3.

Il « Canone di Verità » quindi si può considerare definito in una formula (1), che compendia in sè i punti-chiave del mistero dell'Incarnazione e che si potrebbe enunciare come segue:

« Verbum Unigenitus qui semper humano generi adest, unitus et consparsus suo plasmati secundum placitum Patris et *caro factus*, ipse est Iesus Christus Dominus noster, qui et passus est pro nobis et resurrexit propter nos et rursus venturus in gloria Patris ad resuscitandam universam carnem et ad ostensionem salutis et regulam iusti iudicii ostendere omnibus qui sub ipso facti sunt, unus igitur Deus Pater quemadmodum ostendimus et unus Christus Iesus Dominus noster veniens per universam dispositionem et omnia in semetipsum recapitulans » (2).

A questo difatti si riduce quanto Giovanni ci dice in una sua epistola quando afferma: *Omnis spiritus qui confitetur Iesum Christum in carne venisse ex Deo est, et omnis spiritus qui solvit Iesum non est ex Deo sed ex antichristo* (1 Ioan. 4, 1-3) (3) — concetto che nel suo Vangelo sintetizza in quella espressione: *Verbum caro factum est et inhabitavit in nobis*; e che di nuovo ribadisce nel seguito dell'epistola già menzionata (4).

La funzione finale del « Canone di Verità » così descritto non differisce sostanzialmente da quella della « Regola di Fede ». Come questa difatti, anche il « Canone di Verità » si propone quale scopo ultimo di facilitare agli uomini il raggiungimento della salvezza (5).

Ben distinta però è la *funzione immediata* riservata al « Canone di Verità ». Difatti la « Regola di Fede » si propone soprattutto di offrire ai credenti un sommario essenziale delle verità rivelate, che possa servire come norma pratica per professare senza deviazione la fede che hanno abbracciato, tale che conservi la medesima uti-

(1) La formula che stiamo per riportare è quella che contiene nel modo più completo gli elementi che secondo Ireneo devono entrare a far parte del « Canon Veritatis ». Solo in essa difatti si ha quel completamento da lui promesso nel libro primo (*Adv Haer.* I, 22, 1), dove Ireneo rimanda al seguito della sua opera (*quemadmodum ostendemus*) l'integrazione di quanto ha detto sull'esistenza dell'unico Dio colla dimostrazione dei rapporti di questo col Verbo Incarnato e dell'opera di Salvezza che in sè polarizza ogni verità rivelata.

(2) Adv. Haer. III, 16, 6. (3) Ibid. III, 16, 8. (4) Ibid. III, 16, 8.

(5) Ibid. I, 22, 1; III, 15, 1.

lità anche per gli illetterati (*qui sine litteris crediderunt*) [1]. Il *Canone di Verità*, invece, pur non dicendo nulla che contraddica al contenuto della « Regola di Fede », si propone di offrire ai credenti un *centro dottrinale* che possa servire come di principio nel quale son contenuti in embrione tutti gli elementi che dànno forma e vitalità ad una elaborazione organica delle verità rivelate (σωμάτιον τῆς ἀληθείας) [2]. Tale scopo lo ottiene: 1) circoscrivendo la *sfera d'azione* entro la quale deve spaziare l'intelligenza umana che specula sulle cose rivelate; 2) offrendo il *fattore di coesione* dal quale deve essere animata ogni sistemazione organica che il pensatore cristiano possa elaborare intorno al patrimonio della nostra fede; 3) costituendo un *principio di discriminazione* che valga a distinguere un sistema cristiano da ogni effimera e falsa costruzione dottrinale.

1. Il « Canone di Verità » circoscrive la sfera di azione al di fuori della quale non è permesso all'intelligenza umana di penetrare. Difatti tutte le verità rivelate da Dio all'uomo sono concentrate in quell'opera di salvezza, la quale raggiunge la sua pienezza nell'Incarnazione del Verbo [3]. Presumere di indagare oltre quanto ci è offerto nell'economia della Incarnazione del Verbo significa volersi mettere al di fuori di questa stessa economia [4]. Ora al di fuori di questa economia non v'è alcun'altra che possa offrirsi alle indagini dell'uomo, perchè l'Incarnazione del Verbo conclude tutte le disposizioni che riguardano l'uomo [5].

2. Il « Canone di Verità » mette a disposizione dell'indagatore cristiano il fattore di coesione per una sistemazione

(1) Adv. Haer. III, 4, 3.

(2) Tenendo conto anche delle indagini che sul contenuto di σωμάτιον τῆς ἀληθείας sono state condotte soprattutto da F. Kattenbusch (*Das σωμάτιον τῆς ἀληθείας bei Irenaeus*, in « Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft », 10 [1909] Giessen p. 331-332) e da Bengt Hagglund (art. cit. p. 6-9), il quale ripete in sostanza le conclusioni del primo, ci sembra che non potremmo scegliere una formula, che valga a rendere meglio il significato intenso che Ireneo volle dare ad una espressione così originale e non più ripetuta. Quel che stiamo per dire confermerà ancora più questa interpretazione.

(3) Adv. Haer. III, 16, 7. (4) Ibid. III, 16, 8.

(5) Ibid. III, 17, 4; III, 18, 1.

organica delle verità rivelate. Chi è saldamente ancorato al « Canone di Verità » possiede un segreto inconfondibile per scoprire un nesso che lo aiuti a disporre, in maniera coerente e organica, i vari elementi della dottrina rivelata (1). Convinto difatti che le verità offerte alla nostra speculazione sono soprattutto quelle, che stanno in aperta relazione col Mistero dell'Incarnazione, così com'è descritto nel Canone di Verità, saprà dare il loro valore a tutti quegli elementi che, per quanto contenuti nelle Scritture, si prestano a interpretazioni ambigue, scegliendo soltanto quelli che si adattano — come membri in un corpo — a fornare un insieme dottrinale organico ed ineccepibile (2).

3. Il Canone di Verità costituisce un principio di discriminazione fra i sistemi fondati sulle realtà contenute nelle fonti della Rivelazione e quelli costruiti su basi inesistenti o travisate. Basta mettere a confronto il principio che sta alla base dei sistemi eretici col « Canon Veritatis » per accorgersi subito quanto siano inquinate e instabili le loro dottrine. Come difatti non è necessario assaggiare tutta l'acqua del mare per giudicare della sua salsedine, o come è sufficiente scoprire una piccola porzione di una statua per concludere che la sua doratura non è che un semplice orpello; così basta esaminare i capisaldi di una falsa dottrina per scoprire l'iniquità e l'inganno che la spacciavano per vera (3).

Ora gli eretici, i quali pretendono desumere i principii delle loro indagini dal Vangelo, pongono a coronamento delle premesse, sulle quali fondano i loro sistemi, le seguenti parole del Signore: *Confiteor tibi, Pater, Domine terrae et caelorum, quoniam abscondisti ea a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis. Ita, Pater meus, quoniam in conspectu tuo placitum factum est: omnia mihi tradita sunt a Patre; et nemo cognovit Patrem, nisi Filius, et Filium, nisi Pater, et cuicumque Filius revelaverit* (Mt. 11, 25; Lc. 10 21) (4). In tali parole secondo loro si trova espresso nel modo più evidente il punto basilare della loro dottrina, cioè che colui che qui Gesù riconosce come Padre è completamente differente da colui che prima della sua venuta era ritenuto come fattore e creatore (5).

(1) Adv. Haer. I, 9, 4.
(2) Ibid. II, 19, 8.
(3) Ibid. II, 27, 1; Epideixis 1.
(4) Ibid. I, 20, 3; cfr. IV, 6, 1.
(5) Ibid. I, 20, 2-3; III, 11, 8; IV, 6, 1.

Data questa premessa però, svuotano di contenuto quanto la Chiesa ci propone come « Canone di Verità ». Difatti l'Incarnazione del Verbo di Dio non ha più significato, se si esclude che questo Verbo sia Figlio dell'unico vero Dio, il Padre, cioè che egli sia quel Cristo Gesù Signor nostro, il quale, presente al compimento di ogni economia stabilita da Dio Padre, ricapitola in sè tutte le cose (1). Si spiega pertanto come tutte le eresie, in ultima analisi, si riducano a distruggere quel che si è descritto come « Canone di Verità », cioè l'Incarnazione, quale compendio di tutta l'opera del Figlio di Dio (2).

Conseguentemente a tali principi è chiaro come ogni loro ulteriore indagine non tenga in alcun conto la *sfera d'azione* determinata dal Canone di Verità. In realtà nessun sistema ereticale rispetta i limiti che la Chiesa mediante il « Canone di Verità » impone alla indagine cristiana. Essendo infatti i loro sistemi estranei sia alla predicazione dei Profeti sia all'insegnamento del Signore sia alla Tradizione degli Apostoli, si gloriano di saperne di più di tutti gli altri, leggendo cose che non sono state mai scritte (3). E basta confrontare le conclusioni delle loro dottrine per accorgersi subito come applichino al Verbo di Dio e al Cristo caratteristiche che esorbitano dall'economia alla quale si estende il Canone di Verità, poichè secondo nessuno dei loro sistemi si può concludere che il Verbo si è fatto carne nel modo come ci viene insegnato dal Vangelo (4).

Mancando di una sfera d'azione difettano anche di un *fattore di coesione* che dia stabilità e organicità alle loro dottrine (5). Difatti, non ammettendo come punto di partenza della loro indagine quella verità che gli Apostoli ci indicarono come base e anima di ogni nostra investigazione, cioè la Incarnazione del Verbo di Dio, attorno alla quale fa perno tutta la Rivelazione, si affannano a dar forma a costruzioui dottrinali fittizie, artificiosamente appoggiate sulle Scritture ma di fatto destituite di fondamento (6). Le parabole del Signore, i detti dei profeti, la predicazione degli Apostoli non sono che elementi sfruttati senza applicare ad essi l'ordine prescritto dal « Canone di Verità », adibiti solo per dare un'apparenza seducente alle loro mal composte fantasticherie (7).

(1) Adv. Haer. III, 16, 6-7. (2) Ibid. IV, Praef. 4. (3) Ibid I, 8, 1.
(4) Ibid. II, 19, 8; III, 11, 3; III, 11, 9; III, 16, 8; V, 20, 1.
(5) Ibid II, 12, 8; I, 9, 4. (6) Ibid. I, 9, 2. (7) Ibid. I, 8, 1.

Così fa colui che delle stesse gemme che rappresentavano la figura di un re si serve per delineare la forma di un cane o di una volpe, presentando questa come il vero ritratto del re; o quell'altro che descrive come di Omero una favola da lui inventata solo perchè l'ha composta usurpando a suo modo versi scelti dai punti più disparati degli scritti del poeta e messi insieme secondo la disposizione più innaturale (1). Come quindi per sfatare l'inganno del falso artefice basta avere un'idea dei lineamenti che compongono la figura del re, e come per distruggere l'artificiosità della tal favola attribuita ad Omero basta avere un'idea sufficiente del contenuto dei libri del poeta, così, per scoprire l'incongruenza e la labilità di ogni sistema ereticale, basta tenersi saldi al criterio di ordine suggerito dal « Canone di Verità » (2).

* * *

Le ricerche speculative condotte alla luce del « Canone di verità » oltre ad erudirci sulla conoscenza del Mistero della Salvezza, devono arricchire soprattutto di nuove risorse il nostro amore verso Dio (3). Questo difatti fu l'intento del Signore nel concederci la facoltà di speculare sul contenuto della nostra fede, cioè *uti per omnia eruditi... perseveremus in omni dilectione, rationabiliter edocti diligere Deum* (4).

Pertanto ogni indagine che non contribuisca ad incrementare il nostro amore verso Dio sarà vuota e condannata al fallimento. Poichè è l'amore che condiziona il vero contenuto della nostra conoscenza e la comprensione dei misteri rivelati; giacchè soltanto l'amore perfeziona l'attività dell'uomo e l'intuizione dei misteri di Dio sarà tanto più profonda quanto più operante sarà l'amore che ne anima la ricerca (5). Blasfema e impudente è la scienza raggiunta da coloro che si sono abbandonati ad un processo di speculazione, il quale è servito solo a fomentare il loro orgoglio e a staccarli dall'amore di Dio che vivifica l'uomo (6). In tal caso sarebbe preferibile rimanersene idioti e pocoscienti, pur di conservarsi stretti al proprio Dio. Poichè vale più un idiota pio che un sofista empio, e non si dà scienza che superi in valore quella, che

(1) Adv. Haer. I, 8, 1; I, 9, 4. (2) Ibid. I, 9, 4. (3) Ibid. II, 28, 1. (4) Ibid. IV, 37, 7. (5) Ibid. IV, 12, 2; IV, 33, 8; V, 3, 1; V, 2, 2. (6) Ibid. II, 26, 1.

è riservata a chiunque in tutta semplicità si abbandoni alla contemplazione di Gesù Cristo Figlio di Dio, Crocifisso per noi (1).

Primo a mettere in pratica tale principio è stato lo stesso Ireneo. Fin dalla prefazione difatti egli dichiara che, appunto perchè spinto dall'amore (ἀγάπης δὲ ἡμᾶς προτρεπομένης), si è accinto a confutare le caliginose affermazioni degli eretici (2); confutazione attorno alla quale « lo speculatore amoroso dei sacramenti di Dio » ha saputo spargere dei tesori dottrinali, che, superando ogni sua previsione, oggi formano il cuore dell'eredità teologica del suo tempo (3).

* * *

Quanto siamo andati dicendo intorno a quella che Ireneo ci permetterebbe di chiamare senz'altro « Introduzione ad una sintesi sistematica della dottrina rivelata » può essere ridotto ad un semplice sillogismo e formulato nei seguenti termini.

Una investigazione destinata a sistemare logicamente la verità rivelata può essere giustificata solo nel caso che siano certi e stabili i principi dai quali dipende la sua riuscita. — Ora infatti si danno tali principi certi e stabili. — Quindi possiamo sperare di dare una sistemazione logica al contenuto della nostra fede.

Ritenendo come scontata la prova della maggiore, Ireneo si indugia soprattutto a stabilire i dati che sostengono la minore, i quali si possono raggruppare attorno a cinque capisaldi, tra di essi strettamente connessi, e dei quali l'uno costituisce il completamento dell'altro.

L'investigazione sulla dottrina rivelata difatti fa leva sui seguenti principi.

1. - *Noi possiamo provarne la convenienza.*

Questa difatti riposa su tre fattori, cioè la possibilità, l'utilità e la facilità. Ora l'indagine sulla dottrina rivelata è *possibile* perchè la nostra fede, essendo basata su fatti reali, è vera e quindi cade nell'ambito dell'attività del nostro intelletto; è *utile*, perchè questa investigazione è quanto mai feconda di benefici effetti sia dal

(1) Adv. Haer. II, 26, 1; Fragm. XXXVII,
(2) Ibid. I, Praef. 1-2; III, 6, 4. (3) Ibid. III, 25, 7.

punto di vista pratico (conferma della fede) sia dal punto di vista speculativo (prova delle cose rivelate), sia anche dal punto di vista apostolico (integrità e purezza nell'esposizione della rivelazione ai fedeli) e apologetico (sicurezza e tenacità nella difesa del patrimonio rivelato); è relativamente *facile*, perchè tale investigazione si può estendere soltanto alle verità che sono state *apertamente* sottomesse alla conoscenza dell'uomo.

2. – *Noi possiamo trovarne il metodo.*

Il metodo di un'investigazione difatti si può dire definito, quando siamo in possesso di un'arte di ricerca che, sotto la guida di principi ben determinati, può condurci a conclusioni ragionevoli e veritiere.

Ora nella rivelazione noi troviamo inclusi elementi che ammettono un'arte di ricerca e che ci danno modo di scoprire dei principi certi e immutabili, capaci di condurci ad una sistemazione ordinata del contenuto della nostra fede.

Quindi possediamo tutto ciò che è necessario per una investigazione metodica sulle verità rivelate.

3. – *Noi possiamo stabilirne i postulati preliminari.*

Poichè i principi di tale metodo sono rivelati, bisogna anche stabilire se vi siano delle verità che predispongono all'avvio della investigazione in oggetto. Se ne danno difatti alcune che, mentre da un lato risultano indipendenti dalla rivelazione, dall'altro sono presupposte da qualsiasi indagine sulle verità rivelate.

Queste possono essere ridotte a tre postulati, cioè:

a) una ferma convinzione dell'esistenza di un solo Dio autore di tutto e dominatore di ogni cosa;

b) una sincera confessione dei limiti della nostra capacità intellettiva;

c) un religioso rispetto per quanto riconosciamo che appartiene soltanto all'infinita conoscenza di Dio.

4. – *Noi possiamo definirne le fonti.*

Le fonti alle quali deve attingere ogni saggia investigazione sul mistero della Salvezza, sono quel patrimonio di verità che dà corpo alla dottrina insegnata dal figlio di Dio.

Questo patrimonio, affidato dal Figlio di Dio agli Apostoli, per virtù di un carisma, ci è stato da essi fedelmente trasmesso, prima a viva voce e dopo, solo in parte, per iscritto. Le verità contenute nella predicazione e negli scritti dei primi discepoli del Signore costituiscono la *Tradizione* apostolica.

Custode infallibile di questa Tradizione è stata costituita la Chiesa, che, formata inizialmente dagli Apostoli e dai discepoli del Signore, mutua da loro, mediante la successione dei presbiteri, quel medesimo carisma che preservava da ogni errore la loro predicazione.

In tal modo tutte le fonti della investigazione sui misteri della nostra fede consistono nella *Tradizione degli Apostoli* così come è conservata nella predicazione dell'*unica vera Chiesa.*

5. – *Noi possiamo riconoscerne la norma sicura di confronto.*

Col battesimo difatti riceviamo una doppia norma da seguire in ogni nostra attività affinchè la nostra esistenza sia ordinata al raggiungimento della salvezza.

La prima è la « *Regola di Fede* » che contiene in sè come un codice di verità col quale bisogna conformare la nostra attività pratica.

La seconda è il « *Canone di Verità* » che contiene in sè quel centro dottrinale dal quale ogni nostra investigazione deve essere animata e controllata sia nel suo punto di partenza sia nelle sue conclusioni.

Questo centro che polarizza attorno a sè tutte le verità della nostra fede è l'economia del Verbo fatto carne che compendia in sè tutte le disposizioni del Padre e contiene in germe ogni realtà rivelata.

L'economia dell'Incarnazione difatti anzitutto designa la *sfera d'azione*, oltre la quale a nessuna intelligenza umana è dato di penetrare; in secondo luogo offre all'investigatore cristiano un *fattore di coesione* che connetta logicamente tutti i dettagli del suo sistema; e in terzo luogo costituisce un *principio di discriminazione* che contraddistingue ogni sistema cristiano da ogni effimera costruzione dottrinale di chi non possiede la verità o la disprezza.

* * *

Ecco quanto ci sembra si possa dire sui criteri di cui Ireneo si sarebbe servito, se si fosse proposto di offrire ai suoi lettori una esposizione ragionata delle verità della nostra fede, svestita di quel carattere specificamente polemico e apologetico, dal quale sono assorbiti gli elementi dottrinali contenuti nell'*Adversus Haereses.*

Ci si potrà forse osservare che abbiamo fatto dir troppo a S. Ireneo. Per quanto non ci sembri di poter provocare un simile addebito, saremo tuttavia contenti se quel che abbiamo rilevato varrà almeno a far riconoscere al grande Dottore di non aver ignorato le basi necessarie che ci facciano sperare di ricostruire con più certezza e organicità la parte positiva del suo pensiero.

GIUSEPPE BENTIVEGNA S. J.

ΝΟΝΝΟΣ, NONNA et NONNUS, NONNA

De l'emploi de νόννος et de νόννα comme d'un nom propre, de ce que les Latins appelaient un « signum » ou « vocabulum », nous offrons ci-après de nombreux exemples, lesquels vont du IIe s. ap. J.C. jusqu'au Xe (1). Le « signum » ou « vocabulum », de par son origine un surnom, avait le caractère d'une appellation strictement individuelle, ne se transmettant pas des parents aux enfants. De plus, il suffisait à lui seul à identifier la personne qui le portait. Il différait donc non seulement du « nomen » et du « praenomen » romains, mais même du « cognomen », donné d'abord à une personne comme une marque distinctive, mais passant ensuite à toute sa descendance. D'abord en usage chez les peuples de langue grecque, il était, depuis l'Empire, passé dans celui des Latins.

Le même terme, dans sa double forme masculine et féminine, fut-il également employé comme nom commun? Il est en soi très vraisemblable qu'il le fut, mais le fait est qu'aucun document, à part un, ne corrobore cette supposition. Dans ses éditions antérieures, l'excellent dictionnaire de Liddell et Scott admettait, il est vrai, l'existence du double substantif νόννος et νόννα, avec la signification de « moine » et de « religieuse », et citait à l'appui de sa notice l'usage ecclésiastique et le Glossaire grec de Ducange (2). En réalité, toutefois, Ducange ne fait aucune mention quelconque du mot νόννος. Quant à νόννα, au sens de « domina », la seule autorité qu'il allègue est celle d'un historien de la fin du XIe

(1) Cette note était destinée à être publiée en appendice de notre ouvrage sur *La liturgie d'Hippolyte*. C'est encore en relation avec lui qu'elle garde son intérêt.

(2) *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae graecitatis*, 2 tomes, Lugduni, MDCLXXXVIII. L'article de B. A. Sophocles, *Greek Lexikon of the roman and byzantine periods*, Cambridge, 1914, v°, est sans utilité; νόννος et νόννα y sont arbitrairemment donnés comme synonymes de πατήρ et de μήτηρ.

siècle, Jean Xiphilin de Trébizonde [1], lequel raconte au sujet de Domitien que celui-ci πολλάκις δὲ καὶ τοὺς ἀγῶνας νύκτωρ ἐποίει, καὶ ἔστιν ὅτε καὶ νόννας καὶ γυναῖκας συνέβαλε. Dans les trois autres exemples de l'emploi du mot νόννα cités dans le même article par Ducange, et empruntés à des poèmes encore inédits de Théodore Prodromos (première moitié du XIIe siècle), le terme de νόννα est évidemment un nom propre, étant celui de la mère de saint Grégoire de Nazianze.

La dernière édition du célèbre *Thesaurus graeco-latinus* d'Henri II Estienne (o. 1589), réédité par Firmin Didot, consacre un long article aux mots νόννος et νόννα, commençant en ces termes: « Hoc nomine apud scriptores medii aevi frequentissime designantur Monachi et Monachae. Loca horum scriptorum per quam liberali manu nobis subministrant Vossius, De vitiis latini sermonis... Du-Fresne in Glossario, ut alios taceamus ... » En fait, tous les « loca » allégués concernent exclusivement les termes latins « nonnus » et « nonna ». Un autre article ayant spécialement pour objet le mot νόννα reproduit textuellement l'article du Glossaire de Ducange et suscite donc les mêmes observations.

Aussi, dans la dernière édition de Liddell et Scott, un article Νόννος, ὁ a été maintenu, mais le terme νόννος est présenté comme synonyme de πατήρ et l'appel à Ducange a été remplacé par la mention d'un texte (inscription? graffite? papyrus?) trouvé dans les ruines de Doura-Europos [2]: τοῦ νόνου (sic) ἀδελφοὶ ὁμοπάτριοι. La prétendue synonymie, dans ce texte, de νόννος = πατήρ nous paraît inadmissible. Que voudrait dire τοῦ πατρὸς ἀδελφοὶ ὁμοπάτριοι? La seule façon de donner un sens acceptable aux quatre mots en question est de regarder τοῦ νόννου comme un nom propre: « De Nonnos frères consanguins ». Quant à la mention de Νόννα, ἡ, elle a été tout simplement supprimée, sans doute parce qu'attestée trop tardivement.

(1) Dans son Abrégé de la Ῥωμαικὴ Ἱστορία de Cassius Dio Coccianus (o. p. 229). L'Abrégé a été édité par Robert Estienne (o. 1559), *Dionis Nicaei rerum romanarum a Pompeio Magno ad Alexandrum Mammaeae filium epitome, authore* IOANNE XIPHILINO (*cum latina interpretatione* GUIL. BLANCI), Lutetiae, Ex officina Roberti Stephani typis regiis 1551, 2 tomi in uno vol. Malheureusement, nous ne disposions ni de cette édition princeps, ni d'aucune autre.

(2) Concernant les fouilles de Doura-Europos, v. surtout WATZINGER, *Dura (Europos)*, PAULY-WISSOWA-KROLL, Suppl. VII, p. 149-169.

Bref, de l'emploi de νόννος comme d'un nom commun, aucun document ne nous a été conservé, tandis que l'usage de νόννα au même sens n'est garanti que par un document unique, datant du XIe siècle.

La même dernière édition du dictionnaire de Liddell et Scott mentionne encore un certain nombre termes grecs, qui, étant apparentés au nom νόννος, permettent par leur signification de fixer approximativement la sienne. Citons: νάννας et νάννα ou νάννη, oncle et tante maternels; νέννος, oncle maternel ou, peut-être même, oncle paternel; νίννη ou νίνη, peut-être grand-mère ou belle-mère. Tous ces termes présentent une même particularité qui nous paraît remarquable: l'existence de chacun d'eux, sans exception, est attestée exclusivement par l'un ou l'autre lexicographe. D'où il paraît légitime de conclure qu'ils n'appartinrent jamais au langage littéraire, mais seulement au langage parlé, particulièrement au sein de la famille, où, en cette matière, l'influence des enfants est prépondérante. A notre avis, leur mode de formation appartient à un type particulier de la formation dite enfantine (1). Remarquable également le rapport particulier de certains d'entre eux à la parenté maternelle.

Dans son *Dictionnaire de la langue grecque*, E. Boisacq (2) mentionne encore quelques termes étymologiquement et sémantiquement apparentés à νέννος, mais appartenant à des langues non grecques. Les plus importants, de notre point de vue, sont les termes italiens « nonno » et « nonna », grand-père et grand-mère, et surtout le termes latins, « nonnus » et « nonna ». « Nonnus » et « nonna » peuvent, il est vrai, n'être que la latinisation des noms propres grecs Νόννος et Νόννα, et comme tels, ils n'offrent naturellement pas grand intérêt. Mais contrairement à ce que nous observions au sujet des termes grecs, les termes latins « nonnus » et « nonna » furent utilisés presque exclusivement comme noms com-

(1) Une caractéristique de la formation enfantine des mots est la répétition d'une même syllabe. Quand l'accent affecte la première syllabe, la consonne d'appui de la seconde est presque nécessairement redoublée; ce qui n'a pas de raison d'être, lorsque l'accent tombe sur cette deuxième syllabe.

(2) Emile Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, 4e éd. augmentée d'un index par Helmut Rix, Heidelberg, 1950, v°, νέννος p. 663. A bon escient, le terme νόννος n'y est même pas mentionné.

muns. Leur signification est définie par le *Totius latinitatis lexikon* de E. Forcellini-V. De-Vit en cette façon: « Est nomen reverentiae et gravitatis quo maiores et praecipue monachi et monachae cadente latinitate vocati sunt ». En les considérant dans leur connexion avec les termes grecs et autres mentionnés plus haut, nous croyons pouvoir affirmer que le double terme latin, « nonnus » et « nonna », signifia tout d'abord, en son sens propre, oncle ou tante, grand-père ou grand-mère, c'est-à-dire ces personnes dont la parenté, relativement aux enfants, est la plus proche de celle de leurs père et mère. En un sens figuré, il fut ensuite employé, dans le jargon ecclésiastique surtout, comme une appellation, légèrement familière et affectueuse, s'adressant à des personnes qui, sans appartenir aux rangs de la hiérarchie ecclésiastique proprement dite, apparaissaient néanmoins dignes d'un égard particulier: moines, moniales, clercs, ascètes, vierges, veuves, vieillards.

C'est le sens que paraît avoir le substantif latin « nonnus », « nonna » dans les endroits suivants, qui sont les plus anciens que nous connaissions. S. Jérôme, Epist. 22, *Ad Eustochium*, 16, PL, 22, p. 404: « castae vocantur et nonnae » (les femmes veuves du seul fait de la mort de leurs maris); Epist. 117, *Ad matrem et filiam in Gallia commorantes*, 6: « sanctum et nonnum coram te vocant » (un prétendu ascète); Arnobe le Jeune (un moine africain réfugié à Rome; fl. med. s. V°), *In psalmum* 105, PL, 53, p. 486 C: « sanctus vocatur et nonnus » (le moine ou le clerc); *In psalmum* 140, p. 552 A: « sanctos nos vocamus et nonnos » (les moines entre eux, par flatterie). Dans ces quatre citations, il est à remarquer que « nonnus » forme toujours couple avec l'épithète « sanctus » ou « castus »; qu'il y a avec elle la fonction de prédicat en conjonction avec le verbe « vocare » ou « vocari »; qu'il y est donc, de sa nature, une appellation.

C'est encore avec la fonction d'une appellation, fondée sur une parenté de fils à père, que le nom de « nonnus » comparaît dans la Règle de s. Benoît (o. 543), c. 63: « Priores (les anciens) iuniores suos fratrum nomine; iuniores autem priores suos nonnos vocent; quod intelligitur paterna reverentia ». C'est au contraire comme simple nom commun que le terme « nonna » est employé dans ces quelques autres documents: Concilium Liptinense (Leptines, Lestines) a. 743 vel 744, can. I, Mansi, t. XII, p. 371 B: « Similiter monachi et monachae (promiserunt se velle ecclesiastica iura . . . recuperare) »; Walahfridus Strabo (o. 849), *Vita s Galli*

confessoris, l. I, c. 16, éd. B. KRUSCH, MGH, *Scr. Rerum Merov.*, t. IV, p. 296[30]: « ... filiam tuam quam nonna illa de te concepit et genuit »; cfr. WETTINUS (o. 824), *Vita b. Galli confessoris*, I, 16, ibid., p. 265[26-27]: ... « filiam tuam quam fecisti in illa sanctaemoniali »; FULBERTUS CARNOTENSIS EP. (o. 1029), *Paenitentiale*, c. 13, éd. H. J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, t. I, 1883, p. 774: « Si quis nonnam corrumpit, VII annos ».

Revenons au nom propre grec Νόννος et Νόννα, considéré dans sa triple forme: originale, latine: « Nonnus » et « Nonna », et syriacisée: ܢܘܢܐ et ܢܘܢܐ, à l'effet de reconnaître dans quelles régions, avec quelle fréquence, dans quels milieux et à quelle époque il fut porté. Nous prendrons d'abord en examen le nom dans sa forme masculine; en second lieu, dans sa forme féminine.

Le nom de Νόννος, Nonnus, ܢܘܢܐ, fut porté dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, surtout par des ecclésiastiques, mais aussi par des laïcs, de 150 à 450, dans le diocèse d'Egypte, de 300 à 550, dans les diocèses d'Orient, du Pont et d'Asie. Tout nom propre appartient évidemment en premier lieu à la région où il est imposé; c'est ce qu'indique la seconde colonne de notre liste, tant pour les cas où les documents la désignent directement, plus ou moins expressément, que pour les cas où ils mentionnent uniquement la région où le nom a été porté; dans ce dernier cas, en effet, nous nous sommes basé sur la présomption que généralement c'est là aussi que le nom fut imposé. Les régions indiquées sont les provinces de l'empire Romain aux Ve et VIe siècles.

IIe s.p.C.n.

1. Un magicien et acrobate Νόννος ὁ καὶ Δημήτριος, venu à Delphes pour y exercer son art. Inscription à Delphes de la fin du IIe s.p.C.n. *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, éd. W. DITTENBERGER, Leipzig, 1914-1924, 847, t. II, p. 559; *Supplementum Epigraphicum Graecum*,... éd. J. J. E. HONDIUS, Leyden, 2.328. Cfr. PAULY-WISSOWA-KROLL, X, p. 1756; XI, p. 1343; 2. Reihe, III, p. 438.	Alexandrie, Egypte

IIIe s.p.C.n.

2. Un Nonnus martyr du Port Romain sous Valérien (253-259) commémoré le 5 septembre dans la *Depositio martyrum* du Chronographe de 354, éd. TH. MOMMSEN, MGH, *Chronica minora*, vol. I, *Chronographus anni CCCLIIII, XII*, Feriale ecclesiae Romanae, p. 72; au 25 juillet, dans le Martyrologe Hiéronymien, éd. H. QUENTIN, AA SS, Nov. II, p. 395; une deuxième fois, au 23 août, dans le même martyrologe, ibid., p. 459; sans détermination de date, dans la passion BHG 466 et dans les passions BHL 1722.808 + 809.810.811 + 812.3963.3964. 3966, concernant lesquelles v. J. M. HANSSENS, *La liturgie d'Hippolyte*, p. 295-297; 327-328. (Alexandrie, Egypte?)

C'est le même Nonnus du Port Romain que nous croyons honoré à Fondi dans le Latium méridional, au 21 août, sous le nom de Paternus (une traduction de Nonnos?). *Acta* dans AA SS, Aug. IV, p. 402-403; Martyrologe Romain de Baronius, qui est le premier à en avoir recueilli la mention, à la date susdite; commentaire des Bollandistes, dans *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae scholiis historicis illustratum*, Propylaeum ad AA SS Decembris, 1940, p. 350-351.

Les *Acta* de s. Paternus racontent: « Divus Paternus Alexandrino genere ortus est ... (Activité du saint à Alexandrie). Alexandria eius patria derelicta, in Italiam se contulit Apostolorum sepulcra visitaturus (à Rome, naturellement). Primo in Campaniam venit » ... Il est finalement arrêté à Fondi pour avoir enseveli les corps de nombreux martyrs. Il meurt en prison.

D'autre part, la passion BHL 3963, PG, 10, p. 545D, commence en ces termes: « Beatus Ypolitus qui et Nonus dicitur, cuius praedicatione Alexandria conversa est, limina apostolorum visitare cupiens, Romam adiit » ... Après quoi, il se retire « ad Portum Tyberianae urbis », et se fait arrêter pour avoir

enseveli les corps de certains martyrs. Il meurt noyé dans une fosse.

3. Un Nonnus martyr à Nicomédie avec 8 compagnons, commémorés au 16 mars dans le Martyrologe Hiéronymien, éd. H. Quentin, AA SS, Nov. II, p. 147. — Bithynie

4. Un Nonnus martyr en Afrique ou en Pamphylie, avec 3 compagnons, commémorés au 28 mai, ibid., p. 278. — Afrique? Pamphylie?

5. Un "Οσιος Νόννος commémoré avec un ὅσιος Γράτος au 4 septembre dans le Synaxaire de Constantinople, éd. H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinoplitanae*, AA SS, Nov., p. 280[57]. — ?

6. Un autre Νόννος, « mort en paix », commémoré dans le même synaxaire à la date du 5 septembre, ibid., p. 281[32]. — ?

7. Un Nonnus commémoré au 17 juillet dans la recension du Codex Wissemburgensis du Martyrologe Hiéronymien, éd. I. B. De Rossi-L. Duchesne, *Martyrologium Hieronymianum ad fidem codicum adiectis prolegomenis*, AA SS, Nov. II, p. 92, en note. — ?

IIIe/IVe s.p.C.n.

8. Un Nonnos Nêsios auteur d'une inscription en mémoire d'un vétéran de la IVe légion Flavia instituée par Vespasien (69-79). A Derbè. *Inscriptiones graecae ad res Romanas pertinentes*, t. III, 271, p. 126. Cfr. W. Kubitscheck, Pauly-Wissowa - Kroll, *Legio*, t. XII, p. 1540-1549. — Lycaonie

9. Un Nonnos Messika (?) Himatio honoré d'un monument. *Corpus Inscriptionum Graecarum*, t. IV, 9182, p. 450-451. — Cilicie

IVe s.p.C.n.

10. Un évêque Κόνων (ܩܘܢܐ), appelé aussi Νόννος (ܢܘܢܐ) et 'Ιῶνας (ܝܘܢܐ), qui aurait été le fondateur du — Osrhoène

siège épiscopal d'Edesse (Osrhoène) en 313, commémoré au 3 septembre dans le martyrologe de Rabban Sliba (scr. s. XIV in.), éd. P. PEETERS, *Analecta Bollandiana*, 27 (1908), p. 160[4] (194). Cfr. EDM. VENABLES, *A Dictionary of christian biography*, t. I, p. 621, col. 2.

11. Un Nonnos vécu vers 378. B. P. GRENFELL, *An Alexandrian erotic fragment and other Greek papyri chiefly Ptolemaic*, Oxford, 1856, 54, 8. (Egypte?)

12. Un enfant de 12 ans et 6 mois du nom de « Symmachus qui et Nonnus », commémoré dans une inscription trouvée à brève distance du Port Romain, dans le cimetière chrétien d'Ostie, P. E. VISCONTI, *Iscrizioni Ostiensi*, 1866, n. LXXIV; G. B. DE ROSSI, *Bullettino di Archeologia Cristiana*, A° IV, 1866, p. 69. (Latium?)

V[e] s.p.C.n.

13. Un citoyen de Ptolémais en Cyrénaïque. SYNESIOS (o. c. 415), évêque de cette ville, *Epist.* 43, éd. R. HERCHER, *Epistolographi Graeci*, Paris, Didot, 1871, p. 656. Libye Supérieure ou Pentapole

14. Un évêque d'Edesse. Originaire d'Héliopolis (**ⲟⲛ, ⲁⲥⲉⲗⲉⲕ**) en Egypte; et moine à Tabennisi; participa en qualité d'évêque aux sessions I-VI de Chalcédoine en 451; MANSI, t. VI, p. 658A – t. VII, p. 119B; LE QUIEN, t. II, p. 960B-962A; aurait, durant un séjour à Antioche, converti la ballérine Pélagie; IACOBUS DIACONUS, *Vita s. Pelagiae meretricis interprete Eustochio*, c. 1-14, PL, 73, p. 663C-670B; SYMÉON MÉTAPHRASTE, *Vita et conversio s. Pelagiae Antiochenae*, c. 3-11, PG, 116, p. 909C-917C; BHG, 1478; *Martyrologe romain*, au 2 décembre. Augustamnique ou Augusta II. Thébaïde

15. L'auteur du poème épique des *Dionysiaca* et de la *Paraphrasis s. evangelii secundum Ioannem*; PG 43, p. 666-1284; W. VON CHRIST, *Geschichte der griechischen Litteratur*, II. Teil, p. 965-971; etc. Originaire de Panopolis (Chemmis, **ⲧⲁⲡⲟⲥ, ϫⲙⲓⲙ**, dans la Thébaïde). Scr. c. 450. Thébaïde

16. Un diacre et notaire de Flavien (o. 449) au concile de Constantinople de 448, Actio VII[a], dont les Actes furent lus à Chalcédoine, MANSI, t. VI, p. 495/6; 649D; 765B.
Europe (Constantinople)

17. Un évêque de Médaba ou Zéraba. LE QUIEN, t. II, p. 859 CD; présent au concile de Chalcédoine en 451; Sessio VI, MANSI, t. VII, p. 168C.
Arabie

18. Un évêque d'Orthosias. LE QUIEN, t. II, p. 825; un des signataires de la lettre du synode de la province de Phénicie I (451) à l'empereur Léon I (457-474) après la condamnation des monophysites. MANSI, t. VIII, p. 555 BC; 557 C.
Phénicie I dite Maritime

19. Un des magistrats de la ville de Zeugma dans l'Euphratensis au temps de Théodoret de Cyr (o. 457/60). *Epist.* 125, PG, 83, p. 1336C.
Euphratensis

VI[e] s.p.C.n.

20. Un diacre et archimandrite en Syrie II signataire de la lettre au pape Hormisdas (514-523), CSEL, 35, p. 571, 1.14. Cfr PL, 63, p. 414C (au lieu de « Eunus », lire « Nonnus »).
Syrie II

21. Un diacre du monastère de Saint-Paul à Antioche, signataire de la pétition des moines Antiochéens au synode de Constantinople de 518. MANSI, t. VIII, p. 1042B.
Syrie I

22. Un Νόννος (ܢܘܢܐ), évêque monophysite de Circesium en Osrhoène (au confluent de l'Euphrate et du Khabour) jusqu'à son exil en 518. LE QUIEN, t. III, p. 1489-1490.
Osrhoène

23. Un candidat à la prêtrise trop amant de sa chevelure. PROCOPE DE GAZA (o. c. 529), *Epist.* 127, éd. R. HERCHER, p. 584 (PG, 87, II, *Epist.* 68, p. 2773BC).
Palestine I

24. Un évêque orthodoxe de Raphanée. LE QUIEN, t. II, p. 922D; présent au concile de Constantinople en 536; un des signataires de l'écrit adressé à Justinien contre Sévère d'Antioche (o. 538) et Anthime de Constantinople (o. 536).
Syrie II

25. Un moine origéniste du monastère de la Néa Laura en Palestine; o. en 547. *Vie de saint Sabas* par CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, éd. E. SCHWARTZ, TU, 49, p. 124; 125; etc.; SYMÉON MÉTAPHRASTE, *Vie de saint Cyriaque*, PG, 115, p. 933A. Palestine I

26. Un moine et prêtre du monastère de Saint-Théodose à Jérusalem; fin (?) du VIe s. Palestine I

27. Un évêque de Martyropolis (Maiferkat) au temps de Sévère d'Antioche (512-538), depuis 520. LE QUIEN, t. II, p. 1000, aucune mention; ZACHARIE LE RHÉTEUR (o. 551/3), la prétendue *Histoire ecclésiastique*, l. VIII, c. 4; l. IX, c. 6. Vers. all. K. AHRENS-G. KRÜGER, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Teubner, 1899, p. 155; 174. Mésopotamie

28. Un des évêques Sévériens qui prirent part à la Collation de Constantinople de 532. MANSI, t. VII, p. 817D. Osrhoène

29. Un évêque de Dausara, LE QUIEN, t. II, p. 983/4AB, lequel prit part au Synode des Trois Chapitres en 553. MANSI, t. IX, p. 176D; 393C. Osrhoène

30. L'auteur(?) d'un commentaire sur trois discours de s. Grégoire de Nazianze ou *Collectio et expositio historiarum*, etc., PG, 36, p. 985-1072; W. VON CHRIST, *Geschichte der griechischen Litteratur*, II. Teil, p. 1417; KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinische Literatur*, p. 137-138. Peut-être le même que Nonnos Panopolitanus; mais l'assimilation est extrêmement douteuse. Le commentaire daterait plutôt du commencement du VIe s. Thébaïde ??

31. Un comte et consulaire; à Milet en Carie. Inscription chrétienne datée de 538 p.C.n. J. GRÉGOIRE, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, Fasc. I, 1922, 219, 9, p. 67; cfr. HANTON, *Lexique explicatif du Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, dans *Byzantion*, 4 (1929), p. 67; 133. Carie

IXe s.p.C.n.

32. Un archidiacre de Nisibe, controversiste du IXe s. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 277-278; A. van Roey, *Nonnus de Nisibe (sec. 8-9), Traité apologétique. Etude, texte et traduction (Bibliothèque du Muséon)*, 1948. (Mésopotamie)

33. Nonnos Theophanes auteur d'un traité de médecine intitulé 'Επιτομὴ τῶν ἰατρικῶν θεωρημάτων et publié sur l'ordre de Constantin VII Porphyrogénète (911-959). W. von Christ, *Geschichte der griechischen Litteratur*, 6e éd., t. II, 1924, p. 1099. (Europe)

Cfr. encore F. Preisigke, *Namenbuch, enthaltend alle griechischen... Menschennamen, etc.*, Heidelberg, 1922, p. 236; E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres*, 3 vol., Berlin, 1925-1929.

Les documents attestant l'usage du nom féminin de Νόννα, Nonna, ܢܘܢܐ, sont naturellement beaucoup plus rares. Voici les quelques exemples que nous avons pu recueillir:

IIIe/IVe s.p.C.n.

1. Une martyre Nonna avec quatre compagnons, à Nicomédie, commémorée au 17 mars dans le Martyrologe Hiéronymien, éd. H. Quentin, AA SS, Nov. II, p. 148. Il est à noter que les noms de deux de ces compagnons se retrouvent parmi les noms des 8 compagnons du martyr Nonnus de Nicomédie commémoré au 16 du même mois. V. plus haut, n. 3. Bithynie

2. Une Nonna martyre en Afrique commémorée avec 20 compagnons au 23 mai dans le Martyrologe Hiéronymien, ibid., p. 268. Afrique

IVe s.p.C.n.

3 Ste Nonna (o. 374), mère de s. Grégoire de Naziance (o. 389/390). Aux fréquentes mentions faites d'elle par Grégoire, ajoutons celle de Théodore Studite (o. 826), Epistula 172, *Ad Hesychium protonotarium*, PG, 99, p. 1540C (Νόννα ἡ μακάρια). — Cappadoce I

IVe/V^e s.p.C.n.

4. Nonna, une des nièces du même s. Grégoire fille de sa sœur ste Gorgonia. Mentionnées dans le *Testament* du saint, PG, 37, p. 292 C. — Cappadoce I

Le nom de Νόννος-Nonnus présente encore la particularité de se trouver parfois uni à un autre nom propre par les mots ὁ καὶ, ou « qui et », etc. Nous avons fourni plus haut quelques exemples de cet usage: Νόννος ὁ καὶ Δημήτριος (p. 33); « Symmachus qui et Nonnus » (p. 36). Le nom de Nonnus du Port Romain est joint de même à celui d'Hippolyte dans la commémoration du 23 août, telle que la présente la recension II du Martyrologe Hiéronymien, éd. H. Quentin, AA SS, Nov. II, p. 459: « In Porto urbis Rome (natale sancti *add.* cod. Wissemburg.) Yppoliti qui dicitur Nonnus ». Dans la passion BHG 466 on lit: ὁ μακαριώτατος Νόνος ὁ καὶ μετονομασθεὶς Ἱππόλυτος. Les passions BHL 808.810. 3966 unissent pareillement les deux noms: « Nonnus qui et Hippolytus ». Les passions BHL 809.811.812.3963.3964, en font autant, mais en intervertissant les deux termes: « Hippolytus qui et Nonnus ». Les formules exactes avec leur orthographe sont données dans J. M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte*, p. 295-297, où est également expliqué de quelle façon s'est produite la conjonction de ces deux noms. Les formes latines originales semblent bien avoir été celles que nous avons données ci-dessus: « Nonnus qui et Hippolytus » et « Hippolytus qui et Nonnus ».

Cet accouplement de noms, également, est d'après les linguistes, originaire de l'Egypte — en premier lieu! — de la Syrie et de l'Asie Mineure. E. Fraenkel, *Namenwesen*, Pauly-Wissowa-Kroll, XVI, 2, p. 1663.

D'autre part, dans les exemples que nous avons donnés plus haut de l'emploi du nom latin « nonnus » et « nonna », et qui sont les plus anciens, disions-nous, que nous connaissions, ce mot, employé comme appellation, forme toujours couple avec un autre nom (substantif ou adjectif?): «castus et nonnus», «sanctus et nonnus».

De la comparaison des documents allégués dans cette étude, il semble donc légitime de conclure que le nom de Νόννος-Νόννα est originaire de l'Egypte; que de là l'usage s'en étendit, vraisemblablement par la Palestine, aux autres provinces du diocèse d'Orient, pour pénétrer plus tard jusque dans les diocèses de l'Asie et du Pont. Le nom de Νόννος ne fut certainement pas porté exclusivement par des ecclésiastiques, ni même par des chrétiens laïcs. Néanmoins, c'est à ces milieux qu'il semble avoir appartenu spécialement et, à s'exprimer en termes d'Eglise, on pourrait dire qu'il fut particulièrement répandu dans les patriarcats d'Alexandrie, de Jérusalem et d'Antioche. A quelques rares exceptions près, les évêques qui le portèrent furent orthodoxes; sa diffusion ne semble donc pas liée à celle du monophysisme.

Que le terme νόννος-νόννα est originaire de l'Egypte, était, au reste, déjà l'opinion commune des érudits des siècles passés. Ainsi l'ont pensé: Lodovicus Caelius Rhodiginus (Luigi Ricchieri da Rovigo; o. 1525), *Lectionum antiquarum libri XXX*, recogniti ab auctore atque... locupletati, Basileae, MDXLII, l. V, c. 12, p. 179: « Scitu dignum quoque: Apud Aegyptios sanctimonia praesignes monachos dici nonnos: monachas vero et virgines, nonnas ». — Gerardus Ioannes Vossius (o. 1649), *De vitiis sermonis et glossematis latino-barbaris libri novem*, l. I, c. 6; l. II, c. 13, dans *Opera in sex tomos divisa*, t. III, Amstelodami, MDC LXXXXV, p. 9; 84-85. — Paulus Ernestus Jablonski (o. 1757), *Lexikon Aegyptiacum*, dans *Opuscula quibus lingua et antiquitates Aegyptorum... illustrantur*, ed. et anim. adj. Jon. Guil. te Water, Lugduni Batavorum, 1804-1813, t. I, v°. — A. Walde-J. B. Hofmann, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, t. II, p. 175, v° Nonnus m., nonna f., nie, au contraire, l'origine égyptienne du même terme. Nous ignorons pourquoi. C'est pourtant ce que nous souhaiterions avoir remis en lumière pour démontrer, par cette voie encore, combien s'est fait sentir aux premiers siècles de la chrétienté le prestige d'Alexandrie et de son Eglise, tant en Occident qu'en Orient.

Jean Michel Hanssens, S. J.

The Capture of Thebes by the Navarrese (6 March 1378)

and other Chronological Notes in two Paris Manuscripts

Of the nine chronological notes printed below the first seven are found on fol. 126v of *ms. grec* 445, and the last two on fol. 248 of *ms. grec* 1530 in the Bibliothèque Nationale in Paris. Notes 5 and 9 have been published by D. A. Zakythinos (1). The others, as far as I know, are edited here for the first time. Although the subject matter of the notes varies greatly in nature and importance, some of them being of little interest to the historian, nonetheless for the sake of completeness, it seems best to publish or republish all the notes that are legible.

Cod. Paris. gr. 445 (perg., s. xiv, ff. 126; Medic.-Reg. 2268) contains works of Dionysius the Areopagite with scholia attributed to St Maximus. The last page, fol. 126v, is covered with notations in various hands; there have been many erasures and much rewriting so that, even with an ultra-violet light, a good number of the notations are quite illegible. Notices 1 and 5 are in black ink while the others are in a faded brownish one. The first few lines of notice 5 have been written out three times; apparently the scribe was testing his pen (2).

Cod. Paris. gr. 1530 (perg., s. xii-xiii, ff. 248; Reg. 2021) contains lives of a number of saints. The last of these, that of St Gregory Thaumaturgus, which begins on fol. 211, comes to an end on fol. 248, occupying half a column on the left side of the page. Notices 8 and 9 are written on the upper half of the right

(1) D. A. Zakythinos, *Le Despotat grec de Morée*, II (Athènes, 1953), 141, n. 1 and 142, n. 4.

(2) He has also written two rows of Z's across the middle of the page.

side, while the lower half of the page contains, written straight across, further remarks on St Gregory.

According to their contents the notes published here fall into three categories. Numbers 2 and 6 record events of strictly chronological and liturgical interest: Easter of the year 1380 (1) and the beginning of the fast ' of the holy Apostles ' in 1403. Notes 3, 4 and 7 register legal transactions. The reference to witnesses (in no. 3 and 4) and to the writer, who acted as notary (in no. 7), suggest that these brief documents are legal instruments, entered in a book instead of being written on separate sheets (2). Finally, notes 1, 5, 8 and 9 record briefly some events of general interest: the capture of Thebes by a band of adventurers from Navarre, called the ' White Company '; the attack on Corinth by the Turks, allied with the Thebans, Athenians and Megarans; the death of Antonio Acciajuoli, second Florentine Duke of Athens; the victory of Turakhan over the Greek princes Constantine and Thomas Palaeologus near the Hexamilion in the Isthmus of Corinth. The last two events and their dates were already known. The attack on Corinth in 1403, which is not found in any other published source, belongs to the wars of succession which followed upon the death of Nerio I Acciajuoli, Duke of Athens and Lord of Corinth, in 1394 (3).

Antonio I Acciajuoli, illegitimate son of Nerio, whose will had given him the lordship of Livadia and Thebes, had just taken Athens from the Venetians at the beginning of 1403 (4). The attack against

(1) When Easter coincides with the feast of the Annunciation, 25 March, it is called τὸ Πάσχα τὸ κύριον or κύριον Πάσχα, and special rubrics are to be followed. The last instance of this before 1380, the year given in note 2, was in the year 1296 and the next one was not until 1459. Cf. the Byzantine *Typika* edited by A. Dmitrievskij, *Opisanie Liturgičeskikh Rukopisej Khranjaščikhsja v Bibliotekakh Pravoslavnago Vostoka*, I (Kiev, 1895), p. 59; 853: III (Kiev, 1917), p. 269; 703. The Slavic Church also employed the Greek term, ' Kuriopaskha ', to designate this occurrence. Cf. Serbian Annals cited in the notes to notice 2; also K. Nikolskij, *Posobie k Izučeniju Ustava Bogosluženija* (St Petersburg, 1907), p. 628.

(2) On this type of documentation cf. G. Ferrari dalle Spade, « Registro Vaticano di atti bizantini di diritto privato », *Studi bizantini e Neoellenici* 4 (1935), 249-267, esp. p. 254.

(3) D. A. Zakythinos, *op. cit.*, I (Paris, 1932), 143-145; K. Setton, *Catalan Domination of Athens* (Cambridge, Mass., 1948), 198-199.

(4) Setton, *op. cit.*, 202.

Corinth of 7 June was directed against the Hospitallers, to whom the city had been sold by Theodore, Despot in the Morea, in 1397 (1). The treaty of 9 March 1403 between John VII Palaeologus and Soleiman, son of the Turkish Emir Bajezid, had recognized also their possession of Salona (Amphissa), another place which had formed part of the French and Catalan Duchy of Athens (2). At the time of this attack, then, Athens and Thebes were ruled by the Acciajuoli; Megara also would seem to have belonged to the same family, for it had been left by Nerio Acciajuoli in his will in 1394 to his daughter Francesca, wife of Carlo Tocco, Duke of Leucadia (3). Sometime later the Knights of St John thought of acquiring the city. On 5 July 1399 Philibert de Naillac nominated Elie de Fossat, already captain of Corinth, to negotiate with Theodore, Despot in the Morea, for the acquisition of Megara (' le Megre ') of which he was also to become the captain (4). However, there is no indication that the Knights actually held the city, a fact which would seem to be confirmed by notice 5. Tocco must have pressed his wife's claim to Megara for there is a Venetian document of 12 November 1400 showing that he did obtain possession of the city soon after the death of Nerio Acciajuoli in 1394 (5). He was still holding it on 7 July 1401 when he wished to sell it to the Venetians who, however, were not greatly interested (6).

(1) R. J. LOENERTZ, « Pour l'histoire du Péloponnèse au XIVe siècle (1382-1404) », *Revue des Études Byzantines* 1 (1943), 152-196, esp. 187. On 4 June 1404 Corinth was returned to Theodore: S. LAMPROS - K. AMANTOS, *Βραχέα Χρονικά* (Athens, 1932), 27,38 (p. 47); LOENERTZ, *op. cit.*, 195; J. DELAVILLE - LE ROULX, *Les Hospitaliers à Rhodes jusqu'à la mort de Philibert de Naillac 1310-1421* (Paris, 1913), 301.

(2) *Mélanges Historiques, Choix de Documents*, III, Commerce et Expéditions militaires de la France et de Venise au moyen âge, ed. L. de Mas Latrie (Paris, 1880), no. 22, p. 178-182.

(3) SETTON, *Catalan Domination*, 198.

(4) ROYAL MALTA LIBRARY, *Archives of the Order of St John*, cod. 330, fol. 118v-119. I am indebted to Mr. Anthony T. Luttrell for this information. Relying on the incomplete citation of this document by Hopf and Delaville-Le Roulx, R. J. Loenertz, after pointing out their mistake in referring it to the purchase of Corinth, suggested that Kalavryta might have been the town under discussion, *op. cit.*, 188.

(5) VENICE, *Archivio di Stato, Lettere di Rettori*, no. 76.

(6) Deliberation of the Venetian Senate, ed. C. N. SATHAS, *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au moyen âge* (Paris, 1881), II, doc. 244, p. 37.

Clearly the most important of these chronological notes is the first which records the occupation of Thebes, capital of the Catalan Duchy of Athens, by the Navarrese under the command of John de Urtubia (Ortuvia). The fact of the capture and a number of details about it were already known (1). What was not known was the precise date and it is this which gives this notice its particular significance. " On March sixth of the first indiction, in the year 6886 [1378], the Navarrese, also called the White Company, entered Thebes of the seven gates at the ninth hour of the night, on Friday ". A few words, therefore, about this event and the consequences of this hitherto unknown information should not be out of place here.

In summer 1376 four companies of Navarrese and Gascon soldiers of fortune captured Durazzo on behalf of Louis of Evreux, Count of Beaumont-le-Roger and husband of Joanna of Sicily, Angevin Duchess of Durazzo and claimant to the Kingdom of Albania (2). A year later these mercenaries were still in Durazzo (3). At an unknown date between summer 1377 and autumn 1379 two of the companies, the one commanded by Mahiot de Coquerel and the other by John de Urtubia, entered for a period of eight months the service of the Hospitallers, tenants of the Principality of Achaea (4). After the expiration of this term they remained in the country, which they held, first in the name of Joanna I of Naples, then in that of Jacques de Baux, Latin Emperor of Constantinople and Prince of Achaea (5).

On 13 September 1379 Peter IV of Aragon, Duke of Athens, recommended to the Doge of Venice, Andrea Contarini, his subjects, Franks and Greeks, who had taken refuge in Negropont (6). Other letters of the same King make it clear that these refugees had fled from Thebes which had fallen into the hands of an armed band

(1) Probably the best account with abundant references is given by SETTON, *Catalan Domination*, chapter 8, p. 125-148.

(2) *Ibid.*, 125-126.

(3) *Ibid.*, 126; A. RUBIÓ I LLUCH, *Diplomatari de l'Orient Català* (Barcelona, 1947), doc. 365-366, p. 449-450 (hereafter referred to as *D.O.C.*).

(4) R. J. LOENERTZ, « Hospitaliers et Navarrais en Grèce, 1376-1383, Regestes et Documents », *Orientalia Christiana Periodica* 22 (1956), doc. I; no. 13, p. 352, no. 28-30, p. 353.

(5) *Ibid.*, reg. 38, p. 340.

(6) *D.O.C.* 378, p. 459.

of Navarrese (1). On 10 September 1380 he reproached the Grand Master of the Hospital for aiding the invader, John de Urtubia, who was occupying the city of Thebes, capital of his Duchy of Athens (2). None of these documents gives the exact date of the capture of Thebes which historians have tended to place in spring 1379 (3). This supposition would allow Urtubia to have completed his eight months' service with the Hospital before attacking Thebes, thus absolving the Knights of all responsibility (4). The new date, 6 March 1378, however, furnished by the notice under examination, invalidates that supposition and imposes a reinterpretation of the sources dealing with the Navarrese invasion of the Catalan Duchy of Athens and with Urtubia's connection with the Hospitallers and with Nerio Acciajuoli. For example, the departure of the Navarrese Company from Albania and its arrival in Greece would now seem to have been earlier than formerly supposed. This notice would also suggest that Urtubia's attack against Thebes may probably have taken place before his connection with John Fernandez de Heredia, Grand Master of the Knights, and before his term of service with the order. Historians must also reconsider the role played by Louis d'Enghien, Count of Conversano, who apparently attacked the Catalans in 1378 (5).

The extant sources offer no serious difficulty to this new dating. Indeed, very little is known about either Catalans or

(1) *D.O.C.* 380, p. 460, dated 13.IX.1379; 384, p. 465, dated 19.X.1379.

(2) *D.O.C.* 400, p. 489.

(3) E. g. SETTON, *Catalan Domination*, 129; R. J. LOENERTZ, « Athènes et Néopatras, Regestes et Notices pour servir à l'histoire des Duchés Catalans (1311-1394) », *Archivum Fratrum Praedicatorum* 25 (1955), reg. 144, p. 137-138; Idem, « Hospitaliers et Navarrais en Grèce », *Or. Chr. Per.* 22 (1956), reg. 12, p. 332; A. RUBIÓ y LLUCH, « Conquista de Tebas en 1379 por Juan de Urtubia », *Académie Roumaine: Bulletin de la section historique, Congrès de Byzantinologie de Bucarest, Mémoires*, 11 (1924), 179. The same article is reprinted in *Los Catalanes en Grecia* (Madrid, 1927), 82; G. MERCATI, *Se la versione dall'Ebraico del Codice Veneto greco VII sia di Simone Atumano arcivescovo di Tebe* (= *Studi e Testi* 30; Roma, 1916), 34.

(4) LOENERTZ, « Hospitaliers et Navarrais », reg. 12, p. 332.

(5) *D.O.C.* 714, p. 744-745. Cf. SETTON, *Catalan Domination*, 136. This entire matter, which is quite obscure, is now being studied by Mr. Anthony T. Luttrell.

Navarrese in the years 1377-1378 (1). The chronological data of the notice are exact except that in 1378 March 6 was a Saturday. Perhaps this confusion is caused by the fact that the event narrated occurred at night, probably Friday night, March 5 (the same manner of dating seems to be used in notice 9).

TEXT

Cod. Paris. gr. 445, fol. 126v

1 6 Martii 1378

Μηνὶ μαρτ(ίῳ) ϛ', ἰνδικτιῶνος α', ἔτει ,ϛωπϛ', ἐσέβησαν οἱ Ἀναβαρέζοι ἐν Θήβαις ἑπταπύλαις, λέγεται καὶ κουμπανία μπλάγκα, ὥρᾳ θ' τῆς νυκτός, ἡμέρᾳ παρασκευῇ.

2 25 Martii et 20 Maii 1380

. . .ὅτε τὸ ἅγιον Π(άσ)χ(α) τὸ κύριον ἔτυχεν· ἀπὸ κτίσεως κόσμου ἔτει ,ϛωπη', (σελήνης) κύκλος ι', (ἡλίου) κύκλος <κη'>· <ἄρ>χεται <ἡ> Ἀπόκρεως τῶν Ἁγίων Πάντων, μαΐῳ κ'· ἔστιν ἡ συνήθ(εια), ἄρχ<ομεν τροπάριον τὸ> αἰωθινὸν α' καὶ ἦχον πλ(άγιον) δ', καὶ ἔκτοτε κρατῶμεν τὸν ὅρον τῆς ἐκκλησίας.

1. *,ϛωπϛ'*: secundum ϛ correctum ex littera quae legi nequit.

2. *Πάσχα τὸ κύριον*: S. LAMPROS - K. AMANTOS, *Βραχέα Χρονικά* (Athenis, 1932), 19,*14* (p. 36); 27,*19* (p. 46); 47,*74* (p. 82); *Serbische Annalen*, ed. J. BOGDAN, *Archiv für slavische Philologie* 13 (1891), p. 521. *ἀπόκρεως τῶν Ἁγίων Πάντων*: jejunium quod durat a feria secunda post dominicam Sanctorum Omnium (i.e. dominicam primam post Pentecosten) usque ad festum SS. Petri et Pauli. *ἄρχετε*: (vel ἔχετε – difficile est lectu) forsitan pro ἄρχεται vel ἄρχομεν. *αἰωθινόν*: sic, pro ἑωθινόν, i.e. τροπάριον ἑωθινόν, « tropaire qui est chanté à la fin de l'office de l'aurore, c'est-à-dire des Laudes ». L. CLUGNET, *Dictionnaire Grec-Français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque* (Paris, 1895), 60. *τροπάριον*: Inc. Σὲ τὸν ἀπρόσιτον Θεόν; cf. infra, no. 6.

(1) Only five documents for these two years are given in *D.O.C.*: 365-369, p. 449-452.

3 10 Novembris 1381

Ἔδωσα Μανοὴλ τοῦ Ἐξεδακτύλου τὸ τέλος τοῦ ἀμπελίου σόλδια δ΄ τὸν νοέμβριον μῆναν, ἰνδικτιῶνος ε΄, εἰς μαρτυρίαν ἱερέως τοῦ Μάγου· τῇ ι΄ τοῦ μηνὸς, ἡμέρᾳ α΄.

4 7 Septembris 1382 (?)

Σεπτ(εμβ)ρίου ζ΄ ἔλαβεν πάλιν ὁ Μανοὴλ τὸ τέλ(ος) τοῦ ἀμπελ(ίου) σόλδι δ΄· εἰς μαρτ(υρίαν) Γεωρ<γίου> τοῦ Ντερουλία καὶ ἱερέως τοῦ Γλαβᾶ.

5 7 Junii 1403

Ἐν ἔτει ἀπὸ Ἀδὰμ ,ϛϡια΄, ἰνδικτιῶνος ια΄, ἑνώθησαν μετὰ τοὺς Τούρκους οἱ Θηβαῖοι, μετὰ τοὺς Μεγαρίτας καὶ μετὰ τοὺς Ἀθηναίους, καὶ ἐκούρσευσαν τὴν Κόρινθον καὶ τὰ ἄφνω καὶ ἐποίησαν μεγάλην ζημίαν εἰς ζῷα καὶ εἰς ἀνθρώπους· ἰουνί(ῳ) ζ΄.

6 10 Junii 1403

Εἰς δὲ τὰς ι΄ τοῦ αὐτοῦ ἰουνί(ου) ἔτυχεν ἡ Ἀπόκρ(εως) τῶν Ἁγίων Πάντων κατὰ τὴν συνήθ(ειαν), αἰωθινὸν α΄, ἦχος πλ(άγιος) δ΄· « Σὲ τὸν ἀπρόσιτον Θεὸν καὶ Βασιλέα τῆς δόξης ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ Ἰσαΐα κατίδεν ὑψηλοῦ καὶ Χεροβὶμ καὶ Σεραφὶμ δοξάζοντα ἀκαταπαύστοις ὕμνοις Μοναδικὸν <τρισυπόστατον>. »

5. Partem istius notae scriba repetiit ter, calamum tentando. Semel ante Ἀθηναίους addidit βριαροχείρας, quod utique in fonte, unde totum hausit, invenerit.

6. *Σὲ τὸν ἀπρόσιτον*...: (alia manu) Troparion quod canitur dominica in officio mediae noctis, μεσονυκτικόν, ᾠδὴ γ΄. *Ὀκτώηχος* (Romae, 1886), 126. Non est idem ac ἑωθινόν quod canitur ad Laudes, et pertinet ad primum tonum, non ad quartum plagalem. *ἐπὶ θρόνου*...: textus impressus in Octoecho citato sic sonat, « ἐπὶ θρόνου Ἡσαΐας κατεῖδεν ὑψηλοῦ... ». *κατίδεν*: sic, pro κατεῖδεν. *Χεροβίμ*: sic, pro Χερουβίμ.

7 24 Martii 1429

Ἐσέβη εἰς τὴν κάμαραν Μιχ(α)ὴλ μαρτίῳ κδ', ἐπὶ ἔτους ,ϛ϶λζ', ἰνδικτιῶνος ζ', τῇ ἁγ(ίᾳ) καὶ μεγ(ά)λῃ (Πέμπτῃ), τὴν αὐτὴν ἡμέραν, καὶ Κύριος ὁ Θεὸς ὁδηγήσει ἡμᾶς εἰς πᾶσαν ἀλήθειαν τοῖς ποιοῦσιν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν ἀληθείᾳ. ἐγράφη διὰ χειρὸς κἀμοῦ τοῦ Μιχ(αή)λ.

Cod. Paris. gr. 1530, fol. 248

8 13 Julii 1435

Τῷ ,ϛ϶μγ' ἔτει, ἰνδικτιῶνος ιγ', μηνὶ ἰουλ(ίῳ) ιγ', ἀπέθανεν ὁ εὐγενὴς καὶ τετιμημένος αὐθέντης Ἀθηνῶν, μίσερ Νέρι<ς> Ἀντώνιος Τὲ Ἀστζαϊόλη· καὶ ἐκράτησεν τὴν αὐθεντίαν μίσερ Νέρις ὁ Φράγκος, ἀνεψιὸς αὐτοῦ.

9 3-10 Decembris 1446

Τῷ ,ϛ϶νε' ἔτει, ἰνδικτιῶνος ι', (ἡλίου) κύκλος ια', (σελήνης) κύκλος ιθ', μηνὶ δεκέμβρου γ', ἡμέρᾳ σά(ββατον), ἦλθον οἱ ἄθεοι Μουσουλμάνοι εἰς τὸ Ἑξαμήλιον Κορίνθου καὶ ἦτον ὁ ἀμειρᾶς καὶ ὁ μπασιᾶς καὶ ὁ Τουραχάνης μετὰ φωσάτου χιλιάδων πεντήκοντα. εἶτον δὲ ἐκεῖσαι καὶ ὁ δεσπότης Μωραίως, ὁ κῦρ Κωνσταντῖνος ὁ Παλαιολόγος, καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὁ κῦρ Θωμᾶς καὶ ὅλοι οἱ ἄρχοντες οἱ Μωραῖται, καὶ ὅλον τὸ μωραΐτικον φωσάττον πολλὰ λίαν. καὶ ἐπολέμιζον μετὰ τῶν Τούρκων τῆς παρασκευῆς ὅλην τὴν νύκταν δε(κέμ)βρου ι', καὶ ἀπέβλεπεν ἡ νίκη πρὸς τοὺς Ῥωμαίους. ἐξημερώσοντα δὲ τὸ σάββατ(ον), ἐτράπησαν

8. *Βραχέα Χρονικά*, 29,*42* (p. 54); 9,*16* (p. 17); *Laonicus Chalcocandyles, Historiarum Demonstrationes*, ed. E. Darkó (Budapestini, 1922-1927), II, 93-94; SPIRANTZES, *Chronicon Minus*, MIGNE, *Patrologia Graeca* 156, 1044 B. Cf. K. SETTON, *Catalan Domination of Athens* (Cambridge, Mass., 1948), 204-206; W. MILLER, *Essays on the Latin Orient* (Cambridge, 1921), 146. *Νέρις ὁ Φράγκος*: Nerio II; «ὁ Νέρης ὁ Ἀτζιάβολος... δοῦκας τῆς Ἀθήνας, Φράγκος Φιορεντῖνος,», *Χρονικὸν περὶ τῶν Τούρκων Σουλτάνων*, ed. G. Zoras (Athenis, 1958), p. 71, 5.

9. *Βραχέα Χρονικά*, 4,*7-8* (p. 7); 8,*17* (p. 12); 9,*19-22* (p. 17); 11,*16* (p. 24); 16,*9* (p. 33); 20,*11-12* (p. 37); 21,10 (p. 38); 26,6 (p. 46) 27,*77-83* (p. 48); 28,*31* (p. 53); 29,*45-47* (p. 54); 30,*20* (p. 56); 31,*14* (p. 58); 36,*17-18*

εἰς φυγὴν οἱ ῾Ρωμαῖοι καὶ ἔλαβον θάρσος οἱ Τοῦρκοι, καὶ ἐσέβησαν οἱ Τοῦρκοι καὶ ἐδίωξαν καὶ ἔκοψαν αὐτούς, καὶ ἐγίνεται θρῆνος καὶ οὐαὶ πολὺ εἰς τοὺς ῾Ρωμαίους. ὢ τί θρῆνος γέγονε.

GEORGE T. DENNIS S. J.

(p. 63); 37,*13* (p. 64); 40,*1* (p. 67); 42,*32* (p. 69); Chalcocandyles, II, 112-117 (Darkó); SPHRANTZES, *Chron. Minus*, 1051 B; *Ducae Historia Turcobyzantina*, ed. V. Grecu (Bucharest, 1958), c. 32, 7: p. 279,5-13: ed. Bonn, p. 223, 3-14; *Χρονικὸν Τούρκ. Σουλτάνων*, p. 74-75; *Chronicon breve*, ed. R. J. LOENERTZ, *'Επετηρὶς ῾Εταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 28 (1958), cap. 27, p. 213. *σελήνης κύκλος ιθ'*: debet legi α'; ιθ' fuisset anni praecedentis. *'Εξαμήλιον*: murus defensionis in isthmo Corinthi a Manuele II Palaeologo exstructus anno 1415, a Turcis anno 1423 destructus et rursus anno 1443 a Constantino Palaeologo, Despoto Moreae, restauratus. Cf. D. A. ZAKYTHINOS, *Le Despotat grec de Morée*, I (Parisiis, 1932), 232-235; II (Athenis, 1953), 141-143. *ὁ ἀμειρᾶς*: Murad II. *Τουραχάνης*: Dux exercitus Ottomanorum (m. 1456). Cf. GY. MORAVCSIK, *Byzantinoturcica*, Berolini, 1958[2], II, 319. *χιλιάδων πεντήκοντα*: sex mille secundum alios; Chalcocandyles, II, 114,3; *Χρονικὸν Τούρκ. Σουλτ.*, p. 74,27; *Βραχέα Χρονικά* 27,78 (p. 48).

Les matines chaldéennes, maronites et syriennes

Dans ces dernières années, une controverse sur l'origine des Matines et des Laudes a forcé les liturgistes à reconsidérer des opinions reçues et des interprétations habituelles à d'anciens auteurs [1]. Les problèmes remis en question sont difficiles et étendent leurs ramifications à toutes les liturgies chrétiennes. Nous voudrions dans cet article exposer et interpréter, pour autant que cela sera possible, les structures des matines dans quatre rites orientaux: le chaldéen, le maronite, le syrien d'Antioche et le syrien de Tikrit, sans faire toutefois une étude exhaustive de chaque office matinal. L'examen de ces structures éclaircira, nous l'espérons, quelques points restés jusqu'ici obscurs. En s'appuyant sur une connaissance plus large des faits liturgiques, on pourra essayer de mieux pénétrer le sens de quelques anciens textes et de tirer des conclusions d'ensemble. En même temps, nous chercherons à soulever de nouveaux problèmes et à soumettre à la discussion les solutions qui nous semblent être les plus probables.

Dans les schémas qui vont suivre, pour éviter que l'excès des détails ne nuise à la clarté, nous avons généralement omis la mention des prières qui accompagnent les psaumes ou les cantiques, ainsi que les prières initiales ou finales, fixes ou non, des offices. La numérotation des psaumes suit toujours celle des LXX-Vulgate.

[1] Cf. Dom J. FROGER *Les origines de Prime*, Rome 1946; J.-M. HANSSENS S. I., *Nature et Genèse de l'office des Matines*, Rome 1952; A. BAUMSTARK, *Nocturna Laus*, Münster 1957; J. A. JUNGMANN, *Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie*, I. *Die Entstehung der Matutin*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie* 72 (1950), pp. 66-79; II. *Die Psalmodie als Vorstufe in den Horen*, *ibid.*, pp. 224-226.

A) Les matines chaldéennes

Nous commençons par exposer le schéma des matines dominicales chaldéennes, qui présentent la structure la plus archäique. Le choix d'un dimanche de Carême permet de joindre au lelya ordinaire le qanona initial, perdu pendant le reste de l'année (1).

Dans la nomenclature liturgique du rite chaldéen, il est important de noter le terme *'onita*, traduit par « strophe » dans le schéma. Le mot 'onita signifie répons. La 'onita est une strophe poétique qui en principe se répète plusieurs fois; chaque répétition est précédée d'un verset de psaume ou du *Gloria Patri*.

En supprimant, dans le schéma I la partie comprise dans le grand crochet et en remplaçant au ṣapra les pièces selon les indications données à cet endroit, l'on obtient la structure des matines fériales (2).

Selon ce schéma,

1) *les pss. 148-116 ne sont pas un appendice à la vigile nocturne,* mais sont récités comme la conclusion d'une psalmodie matinale fixe, distincte de la longue *psalmodia currens* nocturne;

2) *ni la vigile cathédrale ni l'heure du matin,* destinées au peuple, *n'ont une « psalmodia currens ».* En outre, la distribution du psautier chaldéen montre que la seule heure de l'office qui possède une *psalmodia currens,* est l'heure de la nuit (3). Même la distribution monastique, qui répartit l'entier psautier sur une seule journée, ne l'insère jamais ni dans les vêpres ni dans l'heure du matin (4).

(1) Pour le texte et la signification de ces qanone, cf. J. Mateos, *Un office de minuit chez les Chaldéens?*, dans *Or.Christ.Per.* 25 (1959), pp. 101-113.

(2) Une étude détaillée des matines chaldéennes avec leurs différents schémas se trouve dans notre ouvrage *Lelya-Ṣapra, Essai d'interprétation des matines chaldéennes*, Rome 1959.

(3) Au début des Vêpres (ancienne None) et de la Messe (ancienne Tierce?), on récite une ou deux sous-sections du psautier, et après les Vêpres, certains jours, deux sous-sections. Mais le lelya à lui seul parcourt le psautier en entier deux fois pendant les jours fériaux de la semaine, en dehors du cycle dominical.

(4) Cf. *Lelya-Ṣapra*, pp. 398-400.

Schéma I

MATINES CHALDÉENNES — Un dimanche de Carême

[Office de minuit] (*qanona*)

ps 118, 62-64, avec strophe-refrain
prière

Office de la nuit (*lelya*)

7 sections du psautier (*hullale*)
strophes (*'onyata d-mawtba*)

psaume choisi avec refrain et hymne
litanie

2 sections du psautier (*suyyake*)

[Vigile cathédrale] (*qale d-šahra*)

3 sous-sections du psautier (*marmyata*)
strophe

psaume choisi avec refrain et hymne
litanie

Office du matin (*ṣapra*)

psaumes du matin, 99, 90, 103, 112, 92, 148, [149], 150, 116

strophe	fér.: *Laku Mara*
hymnes de la lumière	fér.: omis
Benedicite	fér.: *Miserere*
Gloria in excelsis	hymne
trisagion, etc.	

3) *Aucune division en nocturnes n'apparaît* dans ces matines. La vigile cathédrale correspond sans doute à la dernière veille de la nuit, au chant des coqs dont parle Ethérie. L'office qui précède est commencé à minuit [1]. Les jours fériaux, après la psalmodie nocturne, on trouve simplement l'office du matin.

L'office chaldéen, d'autre part, *ne possède pas l'heure de Prime.* En Carême, on rencontre Tierce et Sexte. Tierce reçoit le nom de *quṭṭaʿa* et s'attache à la fin de l'heure du matin. L'existence de Prime est donc exclue.

L'office chaldéen, d'une structure si nette, pose en toute sa clarté le problème central de l'*origine de la psalmodie nocturne.* Cette psalmodie, est-elle un préambule à l'heure du matin, ou bien se rattache-t-elle à l'office de minuit?

Le schéma que nous considérons, est divisé en quatre parties: 1) office de minuit, 2) office de la nuit, 3) vigile cathédrale, 4) office du matin. Que la vigile cathédrale soit une amplification préparatoire de l'office du matin, est trop évident pour devoir être demontré. Mais, peut-on, affirmer la même chose de l'office de la nuit? Nous pensons que le *lelya* est un office de minuit, dont le *qanona* ne serait que l'invitatoire fixe. Les schémas des autres rites syriens aideront à confirmer cette hypothèse.

La vigile dominicale décrite par Ethérie correspond en partie à l'office chaldéen. L'office *ad pullorum cantum* est exactement la vigile cathédrale chaldéenne. Mais l'office d'attente qui se déroulait avant cela devant la porte de l'Anastasis ne correspond pas tout à fait au lelya. La place que les deux offices occupent est la même: avant la vigile cathédrale. Le contenu comprend aussi dans ces deux offices des psaumes et des prières. Mais l'office décrit par Ethérie, qui n'est pas pratiqué dans un couvent, mais qui semble plutôt être destiné a remplir pieusement le temps que les fidèles attendent, ne donne pas l'impression d'avoir consisté dans la récitation d'une *psalmodia currens*.

La présence à la fin de l'office chaldéen de la nuit, de deux sections du psautier (*suyyake*) montre l'influence de l'office monastique sur la vigile cathédrale qui le suit. En fait, pratiquée dans les couvents, la vigile cathédrale y a été insérée dans le contexte de

[1] Au sens large de ce mot.

la longue psalmodie nocturne. Ainsi, avant les trois sous-sections du psautier par lesquelles commençait la vigile cathédrale, on a mis deux sections pour former par là un groupe psalmodique plus massif, qui ferait pendant à la grande psalmodie initiale du lelya.

B) Les matines maronites

Nous proposons en deuxième lieu le schéma des matines maronites festives (dimanches et vendredis). En supprimant les pièces marquées d'un astérisque on obtient la structure de l'office férial.

Le mot *ḥussoyo* désigne le complexe: *prumion, sedro, qolo de l'encens, ʿeṭro*. Cette pièce composite se centre autour de l'offrande de l'encens. Le sens de cette offrande a dû être, à l'origine, expiatoire ou propitiatoire. Cela est indiqué par les allusions fréquentes dans le *qolo* à l'encens offert par Aaron (1) et par le texte du *ʿeṭro*. Plus tard on y a joint l'idée de l'intercession pour les défunts, la commémoraison générale des saints; ensuite le sedro a été utilisé pour faire le panégyrique de la fête ou d'un saint déterminé.

Le *boʿuto* est une poésie de quatre strophes (2) à vers égaux, qui suit des mètres différents (mètre de Mar Jacques, 12 syllabes; de Mar Ephrem, 7 syllabes; de Mar Balay, 5 syllabes). Son titre « supplication » (*boʿuto*) ne définit pas toujours son contenu. Souvent il célèbre un mystère ou fait la louange des saints.

Le *madrošo* est une poésie doctrinale de mètre souvent compliqué et d'un nombre de strophes variable. Originairement elle possède un répons qui se répète après chaque strophe. Chez les Maronites, ce répons s'est perdu. Chez les Syriens, il se chante une seule fois, au début.

Dans tous les psaumes ou cantiques de l'office maronite sont intercalées des strophes, à moins que le contraire ne soit indiqué dans le schéma II.

Nous considérons le début des matines maronites comme un *office de minuit*, c.-à-d. du milieu de la nuit. Cette conclusion s'impose si l'on considère les textes. Donnons quelques exemples:

(1) Num 17, 9-15.

(2) Parfois 5 strophes, rarement davantage (4e qawmo du dimanche, 11 strophes. *Šḥimto*, Beyrouth 1890, pp. 91-93).

Schéma II

MATINES MARONITES — Dimanches et vendredis

Office de la nuit (*lelyo*)

I [Office de minuit] (*m'irono*)
ps 133 etc., avec strophes

II Stations (*qawme*) — vigile monastique
1 *à la Sainte Vierge:*
ḥussoyo, bo'uto
madrošo
2 *aux martyrs:*
ḥussoyo, bo'uto
madrošo
3 *pour les défunts:*
ḥussoyo, bo'uto
madrošo

III 4e qawmo — office du matin
Benedicite
chant strophique (*sogito*)
ḥussoyo
mazmuro*
pss 148, 149, 150, 116 (avec refrain)
bo'uto
madrošo

Office du matin (*ṣafro*)

Magnificat — vigile cathédrale
ps 62
ps 90*

ps 50* — office du matin
hymne de s. Ephrem (*Nuhro*)
Benedicite*
pss 148, 149, 150, 116 (avec strophes)
chant strophique (*sogito*)
ḥussoyo
mazmuro*, [lectures]
bo'uto

Je me suis souvenu de toi sur mon lit, ô Ami des hommes, et au milieu de la nuit je me suis levé pour rendre grâce à ta bonté (première strophe du mᶜirono du mardi).

La nuit, lorsque le calme règne sur les hommes, et que le monde entier est en silence et se repose de ses activités, étends la droite de ta bonté, ô Roi Christ, et protège des maux ton Eglise et ses enfants (4ᵉ strophe du mᶜirono du samedi).

Au milieu de la nuit, le Seigneur se tint sur la surface de la mer et calma ses vagues ... (2ᵉ strophe du dimanche) (1).

On trouve aussi des allusions à la parabole des dix vierges, à la Parousie qui aura lieu a minuit, etc. Cet office du mᶜirono est essentiellement une imitation sur la terre de la vigile perpétuelle que les vigilants célestes (2) font devant Dieu:

Rends-nous capables, Seigneur Dieu, aussi en cette nuit sainte, avec les vigilants qui veillent et ne dorment pas, avec les anges qui te louent et ne se taisent pas, et avec le reste des êtres d'en haut qui chantent alléluia sans relâche, d'être nous aussi vigilants pour la louange de ta grandeur, prompts à nous tenir devant la gloire de ta majesté et constants dans l'action de grâce qui convient à ton essence... (mᶜirono du lundi, 1ère prière).

Aucune psalmodie n'entre actuellement dans la composition de l'office maronite de la nuit. L'étude du rite syrien nous fournira de nouveaux renseignements sur ce point.

En tout cas, puisque le début des matines maronites n'est autre chose que l'ancienne heure de minuit, on a le droit de s'étonner quand on trouve après ce début encore trois stations (*qawme*) qui rappellent les trois nocturnes. Ce fait manifeste le caractère artificiel de cette division qui ne répond à aucune réalité temporelle. Aucune trace de psalmodie dans ces *qawme*, mais seulement de la poésie ou de la prose poétique. Nous traiterons ce point plus longuement à propos des matines syriennes d'Antioche.

(1) Dans cette strophe, on a forcé le texte évangélique pour l'adapter à l'office de minuit. Cf. Mt 14, 25: « à la quatrième veille de la nuit », et parallèles.

(2) Le Vigilants sont une catégorie d'esprits toujours en éveil au service de Dieu. Cette dénomination est prise à Dan 4, 10.14.20. Les LXX ont traduit vigilant (*ᶜir*) par *ἄγγελος*, c'est pourquoi dans l'office byzantin de minuit manque cette appellation, si courante dans les rites syriens.

On aura sans doute remarqué la *double récitation des pss 148, 149, 150, 116,* caractéristiques de l'office du matin. Non seulement ces psaumes, mais le *Benedicite* qui les précède est aussi repété. Nous trouvons donc chez les Maronites deux offices matutinaux.

Le second de ces offices, qui commence — nous semble-t-il — avec le ps 50, est précédé de trois hymnes bibliques: le Magnificat, le ps 62 et le ps 90.

Comment expliquer cette structure étrange? Voici l'hypothèse que nous proposons: les matines maronites (*lelyo* + *ṣafro*) sont le résultat de la confluence de deux pratiques, la pratique monastique et la pratique cathédrale. Dans ce qu'on appelle aujourd'hui l'office de la nuit (*lelyo*), nous trouvons la vigile monastique (*mʿirono* + *3 qawme*) plus l'office du matin (*4e qawmo*). Dans la soi-disante heure du matin (*ṣafro*), on rencontre la vigile cathédrale plus l'office du matin. La structure de l'office du matin est dans ses éléments essentiels égale dans les deux endroits, car cet antique office est antérieur à la différentiation des pratiques monastique et cathédrale.

Cette hypothèse explique bien des faits. D'abord, l'existence de deux offices du matin. Ensuite, la présence, avant le second, du *Magnificat* et des pss 62 et 90; ces trois pièces auraient constitué la psalmodie fixe de l'ancienne vigile cathédrale, correspondant aux *qale d-šahra* chaldéens. Les lectures bibliques ont rapport à la célébration de la Messe, qui suivait, dans la pratique cathédrale, l'office matinal (1). La présence de l'hymne de s. Ephrem (*Nuhro*), composition strophique avec refrain, comme la sogita, qui se trouve aussi chez les Chaldéens, correspond à la multiplication de pièces de caractère populaire propre à un office cathédral.

L'influence mutuelle des offices cathédral et monastique n'est pas un fait qui doit nous étonner. Elle a existé dans tous les rites à des dégrés différents. Les évêques, étant choisis parmi les moines, et organisant leur maison épiscopale avec ses fonctions liturgiques

(1) Cf. ÉTHÉRIE, *Journal de voyage*, éd. HÉLÈNE PÉTRÉ (*Sources Chrétiennes* 21), Paris 1948, cap. 25, 1, p. 198, et notre interprétation dans *Lelya-Ṣapra*, p. 431.

Le mamzuro qui se trouve au quatrième qawmo appartient, d'après son texte, à l'office de minuit, qui le dimanche possédait probablement des lectures. Il est pourtant possible qu'un mazmuro, en rapport avec le matin et avec des lectures bibliques, ait existé aussi au quatrième qawmo.

à la façon d'un monastère, ont pu facilement accomplir la synthèse des deux offices dans leur cathédrale.

Cette synthèse a été possible à cause de l'union, dans les monastères, de l'office du matin aux nocturnes. En conséquence l'office du matin se trouva célébré à une heure plus nocturne que matinale. Ceci laissa la place libre pour la célébration de l'office cathédral à son heure normale.

Le double office que nous venons d'exposer a rendu inutile chez les Maronites l'heure de Prime, qui n'y a probablement jamais existé.

Les pièces propres à la vigile cathédrale qui persistent dans l'office férial du matin (*Magnificat*, ps 62), et la suppression d'autres (ps 50, *Benedicite*), montrent que le ṣafro férial est une réduction du festif. C'est l'office des dimanches et des vendredis qui doit être considéré comme primitif.

C) Les matines syriennes d'Antioche

Les matines d'Antioche sont très semblables aux matines maronites. Seule la structure du premier office du matin a été obscurcie par des additions récentes. Nous mettons ces additions entre parenthèses, pour faire mieux ressortir la structure primitive.

Nous en donnons deux schémas, le férial et celui des dimanches pendant l'année. Commençons par l'office férial (schéma III).

L'*office de minuit* est semblable à celui des Maronites. Le contenu des strophes poétiques qui accompagnent le ps 133 est aussi semblable. Dieu y est appelé le Vigilant qui jamais ne dort:

> Réveille-moi, que je te chante avec les vigilants une vigilante louange, à toi, ô Vigilant qui ne dors pas, que les vigilants et les anges servent (1).
>
> O Vigilant qui tiens éveillés les êtres célestes pour la louange de ta gloire, afin qu'ils te rendent gloire dans les hauteurs, tiens nous éveillés, nous aussi, les terrestres, en tout temps, pour que nous chantions dans leurs rangs. (2)

(1) *M'irono* du 2e ton du Subboro (*Breviarium Ecclesiae Antiochenae Syrorum*, tome II, Mossoul 1886, p. 119).

(2) *M'irono* du mercredi (*Šḥimo*, Charfet 1937, p. 213).

Schéma III

MATINES SYRIENNES D'ANTIOCHE *a*) Office férial

Office de la nuit (*lelyo*)

I [Office de minuit] (*m'irono*)

pss 133, 118 (169-176), 116 avec strophes

II Stations (*qawme*)

1 *à la Sainte Vierge*:
strophe (*'eqbo*), ḥussoyo, bo'uto

2 *aux martyrs ou à tous les saints:*
strophe (*'eqbo*), ḥussoyo, bo'uto

3 *de pénitence* ou *pour les défunts*:
strophe (*'eqbo*), ḥussoyo, bo'uto

III [Premier office du matin]

(Sedro de commémoraison générale)
Magnificat avec strophes

ps 132 avec strophes (reste de l'ancien ḥussoyo)
pss 148, 149, 150, 116

(petit office, à la Sainte Vierge ou autre, selon les jours)
bo'uto

Gloria in excelsis

[**Deuxième**] **office du matin** (*ṣafro*)

ps 50 (sans strophes)

Magnificat (avec strophes)
ps 62 (avec strophes)

pss 112, 148, 149, 150, 116 + strophe (*'eqbo*)
ḥussoyo

chant (*qolo*) après l'encens
(petit office variable)
bo'uto

Mais la donnée nouvelle que nous fournit le rite d'Antioche concerne les *qawme* (stations). Si l'on examine, en effet, les Šḥime syriens (1) manuscrits du XVe et XVIe siècles (2), on constate que les *qawme* n'y apparaissent pas. L'heure du soir (*ramšo*) et celle du matin (*ṣafro*) suivent le formulaire qui se trouve dans les Šḥime imprimés; il est même un peu plus développé. *Les complies*, au contraire, sont absentes des manuscrits, et *l'heure de la nuit* s'y réduit à l'office de minuit (*m'irono*) suivi de deux ou trois pièces poétiques: un ou deux qale de quatre strophes chacun et un bo'uto pareillement de quatre strophes.

Même si les *qawme* se chantaient déjà au XVe siècle comme aujourd'hui, ils n'avaient pas encore trouvé de place dans le Šḥimo, qui conservait l'ancienne structure. On peut donc conclure à l'introduction récente de ces stations, dont le caractère artificiel a été remarqué à propos des matines maronites.

La psalmodie, comme dans le rite maronite, est aujourd'hui absente des nocturnes syriens fériaux. N'occupait-elle pas autrefois la place des trois qawme modernes? Quelques indices le font soupçonner. Ainsi la présence d'un *'eqbo* (talon, bout, terminaison) au début de chaque qawmo. Le *'eqbo*, comme l'indique son nom, est une pièce poétique finale, qui généralement suit un psaume (3). A cet endroit il doit donc représenter le vestige d'une ancienne psalmodie (4).

Un autre indice nous est fourni par la formule: *alléluia* (*ter*), *gloire à toi, ô Dieu,* qui se répète trois fois à la fin du troisième qawmo. Cette formule, très ancienne, forme chez les Chaldéens et chez les Byzantins la finale de la récitation d'un groupe de psaumes.

Mais ce sont les pièces poétiques assignées par les manuscrits à l'office de minuit, qui offrent une réponse nette à la question:

(1) Le *Šḥimo* est le livre qui contient les offices ordinaires des jours fériaux de la semaine.

(2) P. ex. codd. *Vat. syr. 67* (a. D. 1564), *68* (a.D. 1465) et *69* (a. D. 1547).

(3) Ainsi dans le *tešmešto* de la Sainte Vierge ou d'un saint qui se chante à la fin du ramṣa ou du lelya.

(4) Il est probable que l'ancienne psalmodie et les pièces poétiques qui composent actuellement les qawme aient coexisté pendant quelque temps. Mais la « nouvelle vague » des compositions poétiques a fini par l'emporter sur la récitation des psaumes, la faisant disparaître.

elle parlent explicitement d'une psalmodie nocturne, pareille à celle de tous les autres rites chrétiens. Bien plus, elles disent clairement que cette psalmodie appartient en propre à l'office de minuit. Citons, entre autres textes, les premières strophes du boʿuto du lundi (1):

I Au milieu de la nuit David se réveillait pour louer (psalmodier)
et il se levait pour rendre grâce à cause des merveilles de la divinité.
Toi aussi, ô sage, lève-toi au milieu de la nuit,
et à l'aide des psaumes de David chante spirituellement.

II Celui qui se réveille pour louer (psalmodier) pendant les nuits,
détruit en soi la puissance de la nuit et des ténèbres.
et celui qui loue (psalmodie) ta divinité dans les nuits,
la nuit lui devient jour, car en elle il veille pour louer (psalmodier).

Voici la 6e strophe du mʿirono (cf. schéma), le 3e mercredi du Carême, dans le ms. *Mus. Brit. Add. 12.149* (a. D. 1006), f. 13r (2):

Au milieu de la nuit, réveillons-nous du sommeil, o frères, et conversons avec le Seigneur de tout, au moyen des cantiques du fils d'Isaï.

Il est possible de suivre dans la Šḥimto maronite la piste indiquée par les livres syriens. On découvre alors des pièces qui ont appartenu à l'office de minuit et qui mentionnent l'ancienne psalmodie:

Au milieu de la nuit, David se levait pour louer (psalmodier) et il disait: Aie pitié de moi, Seigneur Dieu.

Toi aussi maintenant, au milieu de la nuit, lève-toi, ô sage: par les psaumes de David, chante avec sagesse. (3)

Quelqu'un se réveille pour psalmodier au milieu de la nuit: les vigilants descendent, et ils écoutent sa voix avec plaisir (4).

L'examen des matines maronites et syriennes d'Antioche nous invite donc à séparer la psalmodie nocturne de l'heure du

(1) *Šḥimo*, pp. 91-93.

(2) W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, London, 1870, p. 266.

(3) Quatrième qawmo du mercredi. (*Šḥimto*, Beyrouth 1890, p. 362).

(4) *Ibid.*,

matin et de la vigile cathédrale qui peut précéder celle-ci, pour la rattacher à l'office de minuit, dont elle aurait constitué le noyau. L'actuel m'irono ne représenterait que l'invitatoire fixe de cette psalmodie nocturne. Les textes qui accompagnent le m'irono, d'ailleurs, ne font jamais allusion à la lumière du jour. Voici quelques échantillons empruntés à la Penqito syrienne:

> Je me suis rappelé aussi que les vigilants jamais ne dorment, et je me suis levé afin de te louer comme eux, ô Ami des hommes (1).
>
> Levez-vous, fils de la lumière! Dans la nuit qui a jeté l'obscurité et le silence sur la terre et sur toutes ses choses, réveillons nos cythares spirituelles et chantons louange à notre Dieu avec les êtres d'en haut (2).
>
> Ta miséricorde m'a réveillé, pour qu'au milieu de la nuit je te loue. Accorde-moi la rémission des dettes, Seigneur Dieu (3).
>
> Réveillez-vous, frères, levez-vous, allumez vos lampes: voici que l'Epoux est arrivé, celui qui devait venir, sortez à sa rencontre! (4).
>
> La nuit, avec les vigilants, rendons grâce, adoration et louange (5).
>
> Nous approchant, nous te louons, ô Christ notre Dieu; en veille avec les anges et les vigilants d'en haut, nous rendons grâce (6).
>
> Nous réveillant du sommeil et venant vers toi, une convenable louange avec les vigilants et avec les anges nous te rendons (7).

Voyons maintenant l'office des matines du dimanche (schéma IV), selon le *Breviarum syriacum*. Au ṣafro, on intercale des strophes entre les versets des psaumes et des cantiques.

(1) *M'irono* du lundi (*Šḥimo*, p. 76).
(2) *M'ir.* du 3e ton du Subboro (*Breviarium*, II, 129).
(3) *M'ir.* lundi (*Šḥimo*, p. 76).
(4) *M'ir.* du vendredi (*Šḥimo*, p. 357).
(5) *M'ir.* du mercredi (*Šḥimo*, p. 213).
(6) *M'ir.* du dimanche 6e ton (*Breviarium*, VI, p. 53).
(7) *M'ir.* du 4e ton du Subboro (*Breviarium*, II, p. 140).

Schéma IV

MATINES SYRIENNES D'ANTIOCHE b) Dimanches

Office de la nuit (*lelyo*) [office monastique]

I [Office de minuit] (*m'irono*)

pss 133, 118 (169-176), 116
avec strophes

II [Temps] (*'eddone*)

1 deux pss variables, chacun suivi d'une ou de deux strophes
hussoyo + 2e qolo
madrošo, bo'uto

2 (comme le premier)

3 (*pour les défunts*):
'eqbo, hussoyo, bo'uto.

III [Office du matin]

(Sedro de commémoraison générale)
Magnificat avec strophes
ps 132 [avec strophes (reste de l'ancien hussoyo)
pss 148, 149, 150, 116
(petit office du saint du jour)
bo'uto
Gloria in excelsis

Office du matin (*safro*) [office cathédral]

ps 50
ps 62
ps 18
cantique d'Isaïe
} vigile cathédrale

Magnificat
pss 148, 149, 150, 116
Béatitudes
hussoyo
qolo, bo'uto
hullolo, évangile
} office du matin

Les psaumes chantés au début des deux premiers ʿeddone ne proviennent pas de la tradition d'Antioche, mais de celle de Tikrit (1).

La juxtaposition de l'office cathédral à l'office monastique est en tout pareille à celle que nous avons rencontrée chez les Maronites. Les trois pièces de la vigile cathédrale (pss 62 et 18, cantique d'Isaïe 42, 10-13; 45, 8) sont faciles à identifier. La répétition du *Magnificat* et des pss 148, 149, 150, 116 correspond à celle du *Benedicite* et des mêmes psaumes dans l'office maronite. Le ps 50 a été placé avant le complexe vigile cathédrale-office du matin peut-être lorsque ces deux offices furent considérés comme n'en formant qu'un seul.

Nous ne pensons pas que la présence des pss 50 et 62 dans le ṣafro syrien et maronite soit à mettre en rapport avec la *novella solemnitas* de Cassien. Ces psaumes étaient employés pour l'office matutinal avant cette époque. S. Basile parle en effet de la récitation du ps 50 le matin, comme d'une pratique commune et traditionnelle. S. Jean Chrysostome à Antioche appelle le ps 62 « le psaume matutinal » (ὁ ἑωθινὸς ψαλμός) (2).

D) Les matines syriennes de Tikrit

Le rite des Syriens de l'Iraq est jusqu'ici inconnu. Nous l'appelons rite syrien de Tikrit, du nom de l'ancienne capitale des maphriens syriens de l'Orient. Ce rite, très différent de celui d'An-

(1) Ces psaumes ne sont pas indiqués dans les manuscrits de la tradition d'Antioche. Ils représentent en effet le résultat d'un syncrétisme entre la tradition d'Antioche et celle de Tikrit, opéré récemment, comme le dit la lettre-préface du patriarche Ignace-Georges Chelhot au vol. I du *Breviarium* (pp. 3-4 non numérotées):

« Le rite (*tukkoso*) établi est celui qui a été transmis et est en usage dans les églises d'occident (c.-à-d. de la Syrie occidentale) et rien n'y a été ajouté en dehors de la karozuta à la fin de l'office du soir, selon le rite oriental (c.-à-d. de la Mésopotamie ou de Tikrit), et *les psaumes* en quqliyon au début du même office du soir et *au début de chacun des ʿeddone du lelyo*, cela aussi selon la coutume tenue jusqu'aujourd'hui dans le [rite] oriental, [rite] illustre comme l'occidental depuis l'antiquité ».

(2) *In ps. 140* (PG 55, col. 427).

tioche pour ce qui concerne l'office divin, se trouve seulement dans des manuscrits [1].

Parmi les nombreux schémas de matines qu'il présente, nous en choisissons trois parmi les plus typiques:

a) un jour férial d'Avent
b) un jour férial de Carême
c) un dimanche de Carême.

Le chiffre [1], qui indique le début du premier *'eddono* (temps), est mis entre crochets parce que dans les manuscrits cette indication n'apparaît jamais. Le titre général *b-'eddon lelyo* (au temps de la nuit), placé en tête de l'office, a comme première sous-division le deuxième *'eddono*. Ce fait confirme l'appartenance autrefois de la psalmodie du premier *'eddono* à l'office de minuit.

Sous le nom de poésie nous rassemblons les pièces appelées *ma'nito* (« antiphone » de Sévère d'Antioche), *qolo* et *bo'uto*, qui dans cet ordre se chantent après le *ḥussoyo*.

Selon ie schéma V, on récite deux fois les *psaumes des Laudes*, mais dans deux offices non contigus: les premières laudes sont séparées des secondes par un nocturne. La possibilité d'identifier, le ṣafro avec la *novella sollemnitas* est donc exclue; il n'y a pas un office de Laudes suivi d'un office de Prime.

Le schéma de Tikrit est donc assez différent de ceux des matines maronites et syriennes d'Antioche. On peut y reconnaître sans difficulté la *juxtaposition de deux matines*. Les premières — l'office de minuit et un office du matin — sont les anciennes matines de Tikrit; les secondes — un nocturne plus un autre office du matin — sont une addition, empruntée à Antioche.

L'influence d'Antioche s'est exercée sur Tikrit au VIIIe siècle et peut-être avant. Les moines de la Mésopotamie, allant visiter la Syrie occidentale — l'Islam avait fait disparaître la frontière entre les empires romain et persan — rapportaient chez eux des com-

(1) Pendant un séjour à Mossoul, nous avons eu l'occasion d'en analyser un bon nombre. Ces mss. sont rares dans les bibliothèques d'Europe. A la Vaticane, nous n'en avons trouvé que deux: le *Borgia syr. 64* (Penqito d'hiver) et le *Borgia syr. 123* (Octoèque pour le temps pascal). Dans les catalogues des autres bibliothèques, aucune mention n'est faite du rite syrien d'Iraq.

Schéma V

MATINES SYRIENNES DE TIKRIT a) Un jour férial de l'Avent

Office de la nuit (*lelyo*)

I [Office de minuit] (*m'irono*)

ps 3
pss 133, 118 (169-176), 116 avec strophes

II [Temps] (*'eddone*)

[1] psalmodie

— ancien office de minuit

ps 50
ḥussoyo, poésie
pss 148, 149, 150, 116

— ancien office du matin

madrošo

2 psalmodie
Magnificat
ḥussoyo, poésie
Gloria in excelsis

Office du matin (*ṣafro*)

ps 50
ps 99
pss 112, 148, 149, 150, 116
strophes
ḥussoyo, poésie

— nocturne et second office du matin ajoutés sous l'influence d'Antioche

positions poétiques et des usages occidentaux [1]. D'ailleurs, dans le schéma qui précède, le caractère antiochien du 2e nocturne et du ṣafro saute aux yeux; la présence du *Magnificat* et du *Gloria in excelsis* dans le nocturne avant le ṣafro imite le premier office du matin d'Antioche. Comme nous le verrons, la place du *Gloria in excelsis* propre aux matines de Tikrit est différente. Un autre usage antiochen se manifeste dans la présence du ps 112 au début du groupe des psaumes des Laudes.

L'office nocturno-matutinal de ce jour férial ne comprenait donc autrefois que l'heure de minuit, composée de l'invitatoire (*m'irono*) et de la psalmodie, nocturne, et l'heure du matin, dont l'élément psalmique était fixe: ps 50 et psaumes des Laudes.

Examinons maintenant le deuxième schéma des matines de Tikrit, celui d'un jour férial de Carême (schéma VI).

Dans ce deuxième schéma la juxtaposition de deux offices est aussi claire que dans le premier. Mais l'office primitif de Tikrit comprenait en ce cas une vigile cathédrale intercalée entre l'office de minuit et celui du matin.

Il faut noter l'analogie de cette structure avec celle des matines chaldéennes exposées en premier lieu (schéma I). Si l'on rattache le lelya chaldéen, c.-à-d. la longue psalmodie nocturne, à l'office de minuit, le schéma chaldéen, comme celui de Tikrit, reste divisé en trois parties; 1) office de minuit avec sa psalmodie (chaldéen: *qanona* + *lelya*), 2) vigile cathédrale (*qale d–šahra*), 3) office du matin (*ṣapra*).

Si l'on compare maintenant le schéma V avec le schéma chaldéen férial, obtenu par la supppression dans le schéma I de la partie comprise dans le grand crochet, on remarque de nouveau l'analogie. Tous les deux, en effet, présentent deux offices: 1) office de minuit avec sa psalmodie, 2) office du matin.

Il semble donc que ces comparaisons permettent de conclure au sujet du *lelya* chaldéen qu'à son origine, il n'était pas une vigile matinale, mais un office de minuit, tandis que seuls les *qale d–šahra* ou vigile cathédrale formaient corps avec l'office du matin.

Dans le schéma VI il faut remarquer la présence du cantique de l'Exode dans la vigile cathédrale: il se trouve aussi dans la

(1) I. A. Barsaum, *Histoire des sciences et de la littérature syriaques*, 2e ed. Alep 1956 (en arabe), pp. 90-91.

Schéma VI

MATINES SYRIENNES DE TIKRIT — *b*) Un jour férial de Carême

Office de la nuit (*lelyo*)

I [Office de minuit] (*mʿirono*)

ps 3
pss 133, 118 (169-176), 116 avec strophes

II [Temps] (*ʿeddone*)

[1] psalmodie

cantique de l'Exode
ḥussoyo, poésie

madrošo

2 psalmodie

ps 50
ḥussoyo, poésie

pss 148, 149, 150, 116

madrošo

3 psalmodie

ps 62
ḥussoyo, poésie
Magnificat
Gloria in excelsis

Office du matin (*ṣafro*)

ps 5
ps 50
psalmodie
cantiques *Benedictus es*, *Benedicite* et *Magnificat*
pss 112, 148, 149, 150, 116
ḥussoyo, poésie

(Accolades en marge :)
- ancien office de minuit
- ancienne vigile cathédrale
- ancien office du matin
- nocturne et second office du matin ajoutés

vigile dominicale chaldéenne tous les deux dimanches. Le *Gloria in excelsis*, comme dans le schéma V, reste dans la partie ajoutée. Le schéma qui va suivre nous en donnera la raison.

Le troisième schéma de matines de Tikrit que nous proposons, est celui d'un dimanche de Carême (schéma VII).

La présence d'un *double évangile matinal*, l'un dans les premières laudes, l'autre dans les secondes, montre encore une fois d'une façon éclatante la double source des matines de Tikrit. Remarquons en outre que *les versets psalmiques* qui précèdent l'évangile sont appelés diversement: dans le premier cas, on leur donne le nom de *zummoro*, selon l'usage mésopotamien qui se retrouve chez les Chaldéens; dans le second cas, ils sont appelés *hullolo* (alléluia), selon l'usage d'Antioche et des Maronites.

Les *neuf cantiques scripturaires* (réduits à huit par l'exclusion du cantique de Deut 32) sont un emprunt fait à Antioche, et par Antioche aux Byzantins. Dans ces deux derniers rites pourtant, les neuf cantiques prennent place dans l'heure du matin, après le ps 50, non dans les nocturnes. La distribution des cantiques dans les matines de Tikrit a été sans doute rendue nécessaire par la présence du cantique de l'Exode dans l'ancienne vigile cathédrale. Le *Magnificat* se répète deux fois dans la partie ajoutée, comme dans les matines d'Antioche.

Le *Gloria in excelsis* se situe dans la vigile cathédrale, c.-à-d. dans la partie ancienne. Tenant compte de beaucoup d'autres schémas de ces matines que nous ne publions pas dans cet article, on arrive à la conclusion que seulement aux jours où l'on célébrait l'Eucharistie on chantait le *Gloria in excelsis* dans la vigile; les autres jours il était omis. Les schémas V et VI donnés ci-dessus valent pour des jours de jeûne; le *Gloria in excelsis* ne s'y trouve pas. Mais on le rencontre dans la partie ajoutée, empruntée à Antioche.

Il est intéressant de constater les *différentes places* qu'occupe la lecture *de l'évangile* dans les deux endroits où elle se fait. Sa place ancienne était avant le chant des psaumes des Laudes; l'autre, occidentale, après les psaumes, à la fin du ṣafro. Ceci peut nous aider à résoudre le problème de la place de cette lecture dans l'*ὄρθρος* byzantin.

Schéma VII

MATINES SYRIENNES DE TIKRIT c) Un dimanche de Carême

Office de la nuit (*lelyo*)

I [Office de minuit] (*m'irono*)	
ps 3	
pss 133, 118 (169-176), 116 avec strophes	ancien office de minuit
II [Temps] (*'eddone*)	
[1] psalmodie	
m'irono des diacres (voir note 1, p. 72)	
cantiques de l'Exode et d'Anne	
ḥussoyo, poésie	ancienne vigile cathédrale
Gloria in excelsis	
madrošo	
2 psalmodie	
cantique d'Habacuc, ps 50	
ḥussoyo	ancien office du matin
zummoro, évangile, poésie	
pss 148, 149, 150, 116	
madrošo	
3 psalmodie	
cantiques d'Isaïe et de Jonas	
ḥussoyo, poésie	
Magnificat	
discours doctrinal (*memro*)	
Office du matin (*ṣafro*)	nocturne et second office du matin ajoutés
ps 50	
cantiques *Benedictus es*, *Benedicite* et *Magnificat*	
ps 18	
pss 112, 148, 149, 150, 116	
ḥussoyo	
Béatitudes	
hullolo, évangile, poésie	

***

Résumons les données fournies par les matines actuelles des quatres rites syriens. Nous tenons compte exclusivement des structures et du texte des pièces qui les composent, sans recourir à des renseignements que pourraient donner d'anciens auteurs.

1. – *Un office de minuit* existe partout, qui, outre l'invitatoire et quelques pièces poétiques, inclut, semble-t-il, la longue psalmodie nocturne qui forme ou a formé autrefois le noyau de l'office de la nuit. Les trois *qawme* du rite maronite et du rite syrien d'Antioche ne sont pas très anciens. La dénomination « office de la nuit » paraît être synonyme d'office de minuit (2).

2. – *Une vigile cathédrale* apparaît dans les quatre rites. Elle ne possède pas de *psalmodia currens*. Son rôle est d'être une préparation immédiate à l'office du matin.

3. – *L'office du matin* est unique dans le rite chaldéen. Dans les autres rites, il est double. Le doublet du rite syrien de Tikrit provient de l'addition d'un second office d'origine antiochienne. Dans les rites syrien d'Antioche et maronite le doublet a un carac-

(1) Le m'irono des diacres est une pièce dont les mss. ne donnent que le titre. Les Syriens de l'Iraq, catholiques ou non, ignorent la nature de ce m'irono. Par comparaison avec le schéma des matines du lundi saint et des fêtes de Noël et de l'Epiphanie, on peut arriver à deduire que le m'irono des diacres n'était que le ps 133 etc, qu'on chante généralement au début de lelyo. Voici l'explication de cette hypothèse: la pannychis était formée par l'union des complies avec le lelyo. Au début des complies on ne chantait pas comme invitatoire le ps 133 etc., qui appartenait à l'office de minuit, mais le ps 112. Ce psaume chanté au début a reçu aussi le nom de m'irono. Une fois les complies terminées, on continuait par l'office de minuit, qui s'ouvrait par le m'irono ordinaire (ps 133 etc.); celui-ci a reçu alors le nom de m'irono des diacres, par opposition au premier, chanté par les prêtres. Ensuite, l'existence d'un double m'irono a dû être considérée comme une marque de solennité, et a dû être étendue même en dehors de la pannychis à l'office du dimanche. Nous ignorons pourtant quel était le psaume ou quelle était la pièce qui constituait en ces jours le m'irono des diacres.

(2) Dans les rubriques initiales de la *Šḥimto* maronite (Beyrouth 1890), le lelyo (office de la nuit) est appelé office de minuit (Rubriques, p. 2: *ṣalātu niṣfi l-layl*).

tère différent: il est dû à la juxtaposition des offices monastique et cathédral.

4. – *Le ps 50* se situe, chez les Syriens d'Antioche et chez les Maronites, au début de l'office cathédral du matin. Dans le rite de Tikrit, au début des deux offices du matin, tous les deux de type cathédral. Le rite chaldéen l'omet dans l'office festif. Dans le ṣapra férial il se trouve à la fin, comme pendant au *Benedicite* festif.

5. – Aucun de ces rites ne possède une *heure de Prime*.

6. – *L'influence de la psalmodie nocturne sur la vigile cathédrale* est claire *chez les Chaldéens*: l'addition de deux hullale du psautier (*suyyake*) a servi pour intégrer la seconde dans la première. Néanmoins, nous croyons que l'on doit admettre l'existence à l'origine de deux offices différents: *l'un de minuit,* composé surtout par une *psalmodia currens* (*lelya*); *l'autre du matin* (*ṣapra*), précédé ou non, selon la catégorie du jour, d'une vigile cathédrale (*qale d-šahra*).

7. – Un phenomène analogue d'intégration est visible dans la partie ancienne de *l'office de Tikrit,* qui combine la pratique monastique avec la pratique cathédrale.

8.– *Le rite d'Antioche et le rite maronite* ont simplement juxtaposé ces deux pratiques, ce qui a produit le doublet de l'office du matin. Cela nous permet de constater la diversité des offices monastique et cathédral et leur indépendance mutuelle. L'identité à peu près parfaite des deux offices du matin nous prouve l'antiquité de cette heure canonique, dont le schéma était déjà fixé avant la distinction des offices en monastique et en cathédral.

Ces conclusions aideront sans doute à jeter de nouvelles lumières sur les autres matines orientales et, peut-être aussi, sur les matines occidentales.

J. Mateos S. I.

Grosswesir Ahmet Herzeg Geheimchrist im Hof des Sultans zu Istanbul

---

† *In Memoriam von K. Amantos*

Als ich im J. 1932 einige türkische Urkunden in griechischer Sprache veröffentlichte (1), wurde ich von meinem verehrten Lehrer H. Prof. K. Amantos gebeten, über die griechischen Urkunden der osmanischen Sultane in seinem Seminar zu referieren. So begegnete ich damals zum ersten Male dem Namen des Grosswesir Ahmet Herzegoglu. Die Lektüre seiner Briefe an die Serenissima Republik v. Venedig und die darauffolgenden Nachforschungen über das Leben dieser hohen Persönlichkeit des Hofes zu Istanbul liessen sie mir als eine äusserst sympathische Figur in jener grausamen Zeit erscheinen, aber auch als rätselhaft. War er tatsächlich unter dem Deckmantel eines türkischen Namens, wie die sogenannten Klōstoi im Herzen Kleinasiens, Christ geblieben? Wie konnte er aber dann dem türkischen Reiche treu gedient haben? Oder war er ein Geheimagent von Venedig, das ihn so oft und so reich beschenkt hat? Die Nachrichten über sein Leben und Wirken liegen in den Quellen zur Geschichte der drei Sultane Mehmet II., Bajazet und Selim; für den Zeitabschnitt um 1500 der Friedensverhandlungen zwischen Bajazet und Venedig sind die « Relazioni », die offiziellen Berichterstattungen des venezianischen Abgesandten Andrea Gritti, unsere vorzüglichste Quelle, nicht nur für die Tätigkeit, sondern auch für die Person des Ahmet: Gritti stand im freundschaftlichen Verkehr mit ihm seit den Ereignissen von 1481 bis zu dessen Tod (2).

Ich habe im Archivio de' Frari, Venedig, die venezianische Übersetzung dieser Briefe, sowie andere noch unedierte, ent-

(1) Vgl. *Hellenika* 4 (1931) 486 u. ebenda 5 (1932) 211.

(2) N. Jorga hat alle diese Angaben in seiner *Geschichte des Osmanischen Reiches* benützt.

deckt, die in Venezianisch abgefasst und mit dem Namenssigel des Ahmet versehen sind; demgemäss war Ahmet Herzeg (wie er sich in seinen Briefen an die Serenissima nennt) (1) als dritter Sohn des Grossvoivoden von Hum, Stipan Wuktscis, der sich um 1445 von Bosnien trennte und den Titel Herzog von Sankt Sava führte. Sein Gebiet wurde von den Türken das Land des Herzeg (des Herzogs) benannt; daher der Name Herzegowina als die neuzeitliche Bezeichnung.

Der Eroberungszug Mehmet II. gegen die venezianische Küste des Adriatischen Meeres, Istrien und Friaul, wurde vom Herzog Stipan aufgehalten; in seiner Residenz Blagaj leistete er erfolgreichen Widerstand gegen Mahmud Pascha; trotzdem musste er die Hälfte seines Gebietes an die Türken abtreten. Schon hatte Venedig Kroina im Norden und das Gebiet am Fluss Narenta besetzt, um sich günstige Grenzen gegen den Feind zu verschaffen. Der Tod des alten Stipan brachte das zusammengeschrupfte Herzogtum zur Auflösung (2). Von seinen drei Söhnen wurde Wladislav durch die Türken all seiner Besitzungen beraubt; Wlatko, der den Titel des Herzogs führte, lebte mit seinem Bruder, dem Grafen Stefan, zunächst in gutem Einvernehmen, aber dann wollte er sich mit dem Drittel des Erbteils nicht zufrieden geben; übrigens hatten beide sich bald genen König Matthias von Ungarn zu wehren, der in seinem Bestreben, die Grenzen Bosniens besser vor den Türken zu schützen, die Erbschaft Wlatkos besetzte und gegen Stefan einmarschierte (3). Zwischen die Ungarn und die Türken gestellt, suchte der junge Graf Stefan, wie so viele andere seiner Glaubensgenossen, Zuflucht am Hof des Sultans und fand dort die Ehrungen, die seiner hohen Abstammung, der Tapferkeit seines Vaters und seiner eigenen gebührten; er nahm den islamischen Glauben, wenigstens dem Äusseren nach, an, wurde zu Ahmet umbenannt und legte sich den Beinamen Herzeg (Herzog) als Erinnerung an seine Herkunft bei (4). Wir finden ihn 1478 als Reichsbannerträger in der Begleitung Mehmet II. im Feldzug gegen Dalmatien auf der Eroberung seines eigenen Heimatlandes; die Freimütigkeit, die ihm

(1) MIKL.-MÜLLER, *Acta et Diplom.*, III 340 ff.
(2) Im Jahre 1466.
(3) Vgl. JORGA II 121, 123, 136, 137, 142 u. 203.
(4) Eugenio ALBERI, *Relazioni di baili e di ambasciatori veneti alla Porta Ottomana nel sec XVI*, Ser. III, vol. III, Florenz 1855, S. 40. Anm.

sein adeliger Stand und die Hochschätzung des Eroberers verlieh, beweist die Tatsache, dass er sich für den wegen des missglückten Angriffs gegen Albanien in Ungnaden geratenen Gedik Ahmet (eine heldenhafte Gestalt von christlicher Abstammung) einsetzte [1]. Nach der Eroberung Kroias nahm Ahmet an der Belagerung von Alessio (Chimara, 1478) teil, dann kehrte er mit dem alten Sultan nach Istanbul zurück. Selbstverständlich wurde die Befreiung des von Venedig besetzten Gebietes des ehemaligen Herzogtums, d. i. Police (an der Spreza), Rogosnitza, Kutukion (Koziak?) um Spalato, bei den Friedensverhandlungen von türkischer Seite als freies Land erklärt und zurückgefordert [2]. Der Doge Giovanni Mocenigo musste nur mit Zögern, besonders in Bezug auf Police, nachgeben, weil diese letztere Stadt, . vie der Brief des Sultans lautet, « seit über 60 Jahren dem Herzeg gehörte » [3]. Die « Befreiung » des Herzogtums schritt im Norden u. Westen viel weiter fort, als bald nach dem Frieden im Jahre 1482 Novi (Castellum Novum) am Zusammenfluss von Una und Sana, der Sterbeort des Vaters von Ahmet, über die Ungarn erobert wurde. Das ganze befreite Gebiet des Herzogtums wurde vermutlich dem Ahmet als eigenes Familiengut zurückgegeben; denn nicht nur in den Briefen des Mehmet II., sondern auch des Bajazet an den Dogen Lauredano wird es also « Land des Herzeg » bezeichnet: « . . . das Gebiet des Herzeg, ein ihm gehörendes Landgut » [4]. Nach dem bald darauf (1481) erfolgten Tod des Mehmet II. und nachdem er bei seiner Rückkehr nach Istanbul zum Beglerbeg der Rumeli (Generalissimus der westlichen Provinzen) erhoben worden war, griff er in die Erbfolgeauseinandersetzungen ein und setzte durch, dass die Janizzaren mit ihrem Aga für Bajazet gegen den volkstümlicheren Dzem entschieden und in der Abwesenheit Bajazets dessen jüngsten Sohn Korkut zum stellvertretenden Sultan ausriefen [5]. Während der Unruhen, die in der Reichshauptstadt damals ausbrachen und sich gegen die « Ungläubigen » richteten, rettete er den Bailo Venedigs und mehrere

(1) F. Babinger, *Mehmet II., der Eroberer* (1954) 307.

(2) Mikl.-Müller III, 301.

(3) A. Bombaci, *Nuovi Firmani greci die Maometo II*, B. Z. 47 (1954) 301, VII S. 318, u. XII S. 316.

(4) Mikl. Müller, III 353.

(5) Alberi, III 19.

Venetianer, unter anderen auch Andrea Gritti, vor den Janizzaren.

Nach der Machtübernahme gab Bajazet ihm seine Tochter zur Frau, ernannte ihn zum Kapudan pascha (erster Admiral) und sandte ihn mit 150 Schiffen gegen Ägypten: er sollte sich dem Übergang der Mameluken nach Cilicien durch die Syrische Pforte widersetzen; die Flotte aber geriet in einen unheimlichen Sturm, die Schiffe gingen zugrunde ([1]); Ahmet fiel in die Hände der Ägypter ([2]). Er kehrte höchstwahrscheinlich nach Beendigung des Krieges nach Istanbul zurück. Im J. 1497 bekleidete er das Amt des Grosswesirs, aber nur für ein Jahr, weil der inzwischen ausgebrochene neue Krieg gegen Venedig ihn « wegen seiner offenkundingen Sympathien für die Serenissima für dieses Amt ungeeignet machte » ([3]). Die bald errungenen Siege und die Absicht einen Zweifrontenkrieg zu meiden, brachten Bajazet zu dem Entschluss, den Frieden mit Venedig zu schliessen; deshalb rief er seinen Schwiegersohn Ahmet zum Grosswesirat zurück. Die Verhandlungen der Pforte mit dem ausserordentlichen Beauftragten Venedigs, Zaccaria de' Freschi, wurden 1502 abgebrochen, denn dieser hatte den Auftrag erhalten, nur im Einvernehmen nit dem Abgesandten Ungarns einen gemeinsamen Frieden zu schliessen ([4]). Unter den in Istanbul wegen des Krieges gefangen gehaltenen Venetianern befand sich wieder Andrea Gritti; Ahmet liess ihn frei und sandte ihn 1502 nach Venedig, wahrscheinlich mit geheimen Weisungen. Er kam im selben Jahr nach Istanbul als Nachfolger de' Freschis zurück und erreichte das ersehnte Ziel: der Friede zwischen Venedig und des Pforte wurde geschlossen; A. Gritti erstattete am 2. Dez. 1503 dem Consiglio de' dieci seinen Bericht über den Erfolg seiner Mission ([5]). Allein dank den klugen Ratschlägen seines hohen Freundes konnte es ihm gelingen. Gewiss hatte Ahmet einen grossen Einfluss auf den Sultan und die anderen drei Paschas des engeren Rates des Sultans, Mustafa, Daut und Sinan ([6]); eine Einigung jedoch über die Friedensbedingungen wäre wegen der divergenten

([1]) G. Zoras, *Chroniken der türkischen Sultane* (griech.), nach Cod. Barber. gr. 111 (Athen 1958) 126, 20; dazu, ebenda, Anm. S. 270, 5.

([2]) Jorga II 240.

([3]) Alberi III 40 Anm.

([4]) Ibid. III 5.

([5]) Ibid. III 4.

([6]) Ibid. III 25.

Ansichten unmöglich gewesen ohne die indirekte und schaue Einmischung des Ahmet [1], wie es Gritti berichtet; er fügt hinzu, « hätte Daut den Einfluss des Ahmet besessen, so wären die Friedensbedingungen für uns schmachvoll gewesen » [2]. Dass sich dabei Venedig für die geleisteten Dienste dankbar erwies [3], um die kostbare, wenn auch kostspielige Freundschaft aufrecht zu erhalten, war eine normale Sache: « con tutti li offizi d'amorevolezza e di liberalità trattener e conservar l'amicizia di quest'uomo » [4]. Die persönliche Freundschaft Ahmets für A. Gritti ging auf dessen unehelichen Sohn Alviso Gritti über, der in Istanbul geboren war: nach seiner Rückkehr aus Italien (er hatte in Venedig und Padua studiert) fand er freundliche Aufnahme in den mit der Familie Ahmets befreundeten Kreisen, wurde zum Hofjuvelier des Sultans Suleiman, in dessen Dienst er 1534 während der Revolte in Transylvanien gefallen ist [5]. Trotz alledem ist das Auftreten des Ahmet zugunsten der Interessen Venedigs auffallend. Er bekennt selber, dass er « in seinem Herzen nur Freundschaft für die Republik hegt und die eigene Ehre grossen Gefahren für sie ausgesetzt hatte » [6]; « Ich habe Ihr Anliegen zu gutem Ende geführt », schreibt er [7]; er erinnert an die alte Freundschaft seiner Eltern mit Venedig [8], « die Freundschaft und sozusagen Verwandtschaft, die meine Eltern mit Venedig verband » [9]. Ein Zeitgenosse Ahmets, Paulo Giovio, schreibt in seinem Geschichtswerk [10]: « Edle Natur, die ihrem christlichen Gott nur zum Schein abgeschworen hatte ».

Auch wenn man all diesen Zeugnissen nur einen relativen Wert beimessen will, so wird man doch eine Wandlung in der Seele des Ahmet Herzeg zugeben müssen. Dass er bald nach dem Tode seines Vaters wohlüberlegt in den Dienst des in religiöser

(1) ALBERI III 36.
(2) Ibid. III 40.
(3) Vgl. JORGA, II 301.
(4) ALBERI, III 40; vgl. ebenda 4 Anm.
(5) ALBERI, III 8, nach dem ANONYMUS, *Delle cose dei Turchi*, Venedig 1534.
(6) ALBERI, III 36.
(7) MIKL.-MÜLLER III 342.
(8) Ibid. III 351.
(9) Ibid. III 340.
(10) P. JOVIUS, *Historiarum sui temporis*, I, Florentiae 1550, f. 335.

Hinsicht liberalen Mehmet II. eingetreten ist, um somit seinen Erbteil, bzw. das Herzogtum von Sakt Sava vor der völligen Zerstörung durch die Türken zu retten, — das Los seines Bruders Wladislav hatte er vor den Augen, — bleibt dahingestellt, ist aber sehr wahrscheinlich; denn dies Ziel hatte er schon 1479 erreicht und dazu eine glänzende Laufbahn und die Tochter des Sultans Bajazet. Dass auch ein Rachegefühl gegen Venedig und Ungarn, die ihn seines Erbteils beraubt hatten, seiner Handlungsweise beimischte, wäre anzunehmen. Bald aber wurde das tiefe Mitgefühl für seine Glaubensgenossen und die Gefährten seiner Jugend wach gerufen, während der Unruhen nämlich von 1481; das Ansehen im Hofe des Sultans und dann die ägyptischen Gefangenschaft trugen zur Stärkung seiner Haltung bei: er brauchte seine Gefühle nicht zu verhehlen, er galt als der Vertreter der pro-westlichen Richtung.

Nicht aber, dass er den Herrn, dem er diente, in irgendwelcher Art verraten hätte! « Un servitor non poteva metter le mani nella roba del padrone » (1) erklärte er A. Gritti, nachdem er seine Zuneigung für Venedig beteuert hatte. Er hat seinem Herrn treu gedient und versucht, seine Pflicht mit seinen Gefühlen in Einklang zu bringen. Er war übrigens nicht der einzige, besonders unter dem liberalen Mehmet II.; aus solch einer Haltung ist auch das oben zitierte, von G. Zoras musterhaft herausgegebene, mit wertvollen Anmerkungen versehene griechische Chronikon der türkischen Sultane entstanden, « dessen Mittelpunkt nicht die byzantinischen Kaiser, sondern der türkische Staat ist » (2). Es sieht aus als ob die christlichen Untertanen der Sultane sich mit der Tatsache des neuen Staates abgefunden hätten und sich in ihm eine Existenz verschaffen wollten, indem sie sich den neuen Lebensbedingungen fügten.

Geheimagent der Serenissima? Nein; sondern ein Freund, der mit Klugheit die Interessen seines Herrschers mit denen seiner Freundschaft zu vereinbaren suchte.

Ein Wort über die letzten Jahre des Ahmet Herzek:

Nach der Unterzeichnung des Friedens am 10. Mai 1504, wurde er « auf seine Bitte, von seinem Amt als Wesir entlastet »

(1) ALBERI, III 36.
(2) ZORAS, *Chronikon* 9.

und übernahm das Kommando der türkischen Flotte in Gallipoli (1) ohne dabei an Einfluss bei Hofe etwas zu verlieren. Genau wie bei der Thronerbfolge Mehmets II. spielte er die wichtigste Rolle für die Wahl Selims zum Nachfolger Bajazets (2) trotz der Abneigung des alten Sultans gegen seinen « grausamen Sohn » (3). Zum dritten Mal Grosswesir 1508-1512, zog er 1512, trotz seines hohen Alters, — er dürfte 75 Jahre alt gewesen sein, — in den Erbfolgekrieg auf Seiten Selims gegen die Bauern Anatoliens. Dort andete er sein Leben.

München P. JOANNOU

(1) Unediert. Brief, Archiv. d. Frari.

(2) ZORAS, *Chronikon* 136 und Anm. S. 289.

(3) ALBERI, III 24.

«Non acceperunt repromissionem...»

Es muy frecuente entre los escritores Orientales separados, al propugnar la doctrina, casi común en ellos, de la dilación del premio *esencial* de la gloria hasta el último Juicio, aducir como prueba decisiva los dos postreros versículos del capítulo XI de la Carta de San Pablo a los Hebreos. Porque el Apóstol, tras de enumerar — a lo largo del Antiguo Testamento — las proezas de tantísimos héroes como agradaron a Dios, hasta el martirio, por medio de la fe, cierra la estupenda síntesis con estas palabras: «*Καὶ οὗτοι πάντες μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πίστεως οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν, τοῦ Θεοῦ περὶ ἡμῶν κρεῖττόν τι προβλεψαμένου, ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν. Pues todos estos, probados con el testimonio de la fe,* no lograron la promesa, *disponiendo Dios en su Providencia algo mejor acerca de nosotros, para que no llegasen ellos sin nosotros a la consumación*» (1).

Fácil sería aquí acumular nombres de tales escritores, recorriendo los diversos siglos, hasta encontrarnos con teólogos de nota de los tiempos modernos, como Andrutsos y Diovuniotis (2).

Pero, a fuer de imparciales, no dejaremos de notar: 1) que, aunque algunos de esos teólogos pretendan defender con la dilación del premio la genuina creencia de la Iglesia Oriental (3), nunca han faltado entre ellos buenos escritores, que en este punto estén de acuerdo con la Iglesia Católica (4); 2) que algunos de los autores, que no se expresan en esta materia claramente — como son, en general, los Kiovienses y los Moscovitas — de tal manera

(1) HEBR. XI, 39-40.

(2) Pueden verse en detalle y con indicación de sus escritos en M. JUGIE, *Theol. Dogmat. Christ. Orient.*, IV. París 1931, pp. 63-70 (teólogos anteriores al Conc. Florentino); pp. 70-80 (teólogos posteriores); pp. 80-84 (teólogos de sentir ambiguo).

(3) Por ejemplo, Melecio PIGAS; ibid., pp. 74-75.

(4) Valga por todos Nicolás CABÁSILAS; ibid., pp. 48-63.

ponen de relieve aquel texto de San Pablo y los lugares patrísticos, de los cuales hemos de tratar en estas líneas, que la última impresión que dejan en el lector, es la de que también ellos se inclinan más por la dilación que por la inmediata recompensa de los justos antes del Juicio. Así, por ejemplo, Macario Bulgakov en su Teología Dogmática Ortodoxa (1).

Y con esto comenzamos ya nuestro estudio.

1. Interpretación no católica de Hebr. XI, 39-40

A pesar del signo misterioso del pasaje, se advierte bien claro el argumento casi invariable de los Orientales. Según el pensamiento paulino — vienen a decir — los justos de ambos Testamentos han de llegar a la vez a la consumación (« τελείωσις »); mas como no puede darse ésta sino al fin de los tiempos, cuando tenga lugar la gloriosa resurrección de los elegidos, inmediatamente antes del Juicio Universal, la felicidad de los santos, hasta entonces, tiene que ser imperfecta en su misma esencia, o — lo que es igual — no consumada, sino incoada solamente. Para ellos es, pues, esencial la gloria del cuerpo resucitado; de manera que no se puede hablar, mientras tanto, en términos propios de verdadera bienaventuranza del alma justa. De aquí la diversidad de sentencias cuando tratan de definir el estado de esas almas desde el momento de la muerte hasta el fin de los tiempos. Sin entrar en detalles, tal vez se puedan reducir sus ideas a las cuatro teorías siguientes: 1) Los justos quedan en el paraíso — ya sea el terrestre, ya otro espiritual — con un anticipo de bienandanza, como prenda de la gloria futura (Focio) (2); 2) o digamos que están en el cielo, pero esperando todavía los bienes inefables, de que habla San Pablo a los Corintios (Teofilacto, Marcos Efesino) (3); 3) o con la Humanidad de Cristo, conversando con El, mas sin

(1) Trad. francesa, vol. II, § 152, núm. 3. París 1860, pp. 642-651, especialmente 649-651 (correspondiente a la ed. rusa de San Petersburgo, tom. II, 1857, pp. 411-416, sobre todo 415-416).

(2) Focio, *Quaestiones ad Amphilochium*, VI, 2; XV, 2 = MG 101, 105-108; 136.

(3) Teofilacto Búlgaro, *Enarrat. in Evang. Lucae*, XXIII, 39-43 = MG 123, 1104-1105; *Exposit. in Epist. ad Hebraeos* (XI, 40) = MG 125, 365-368. — Respecto de Marcos Efesino, véase su *Orat. II de Purgatorio*, 3 y su *Orat. III*, docum. 5 y 6 de la Colección de Mgr. L. Petit,

poseer aún los « dones reales » de la plena fruición beatífica (Simeón de Tesalónica) ([1]); 4) o, en fin, gozando de la misma Humanidad del Señor y — por ella, de modo inefable — viendo a Dios, aunque tan sólo con la contemplación natural de la mente (Jorge Scolario, en su sentir de antes del Concilio de Florencia) ([2]).

A la base común de todas estas diversas formalidades insinuábamos antes que se halla la creencia de que la glorificación del cuerpo es indispensable para la verdadera felicidad de los santos. Lo singular del caso es, que — para hacerlo creíble — apelan casi todos, más o menos explícitamente, a la interpretación que da San Juan Crisóstomo del pasaje de San Pablo, o a la que sostiene Teofilacto, que es — según ellos — casi literalmente del mismo tenor. ¿Será quizá que, en este punto, los escritos del santo Doctor de la Iglesia Católica no sirven para ilustrar el dogma de fe definido más tarde en el Concilio II de Lyon, en 1274, y en la Bula « Benedictus Deus » de Benedicto XII, en 1336, y solemnemente luego en el Decreto « pro Graecis » del Concilio de Florencia, en 1439?

Vamos a examinarlo con imparcialidad.

2. El sentir de San Juan Crisóstomo

No se negará que en la Homilía 28 sobre la Carta a los Hebreos, número 1, se encuentra, entre todos los escritos del Santo, el lugar propio donde pudo desarrollar su pensamiento en la presente cuestión. Porque en ella explica la perícope Hebr. XI, 37-40, en la que se incluyen los dos famosos versículos de nuestro estudio ([2]).

---

en *Patrol. Orient.* XV, pp. 109-110; 152-168. Una explicación del sentir de Marcos Eugénico Efesino puede verse en M. Candal, S. J., *Processus discussionis de Novissimis in Concilio Florentino. OrChrPer* 19 (1953) 316-318; 320-325. (Con los esquemas 3 y 4, pp. 346-349).

([1]) De Simeón de Tesalónica véase, v. gr., *Respons. IV ad Gabrielem Pentapolitam* = MG 154, 844-845.

([2]) Jorge Scolario, *De animarum sorte post mortem. Oeuvres complètes*, I (ed. Petit-Sidéridès-Jugie). París 1928, pp. 505-520 (sobre todo pp. 514-516).

([2]) El texto de S. Juan Crisóstomo en MG 63, 192-193.

Demos, ante todo, entero este pasaje, aun siendo un poco largo. Ha ponderado el Orador, al principio de la Homilía — continuando lo dicho en otras precedentes — los innumerables trabajos padecidos por los antiguos Padres por causa de la fe, y se pregunta ahora: « Ellos esperaban un premio. ¿Cuál es su recompensa? Grandísima: la que el Apóstol dice que *preparó Dios a los que le aman, que ni ojo vio, ni oído oyó, ni jamás pudo caber en el corazón del hombre* » ([1]). No hay duda ninguna, a lo que creo, sino que entiende el Crisóstomo por premio de la fe la eterna felicidad de la gloria. Pero en seguida añade: « Sin embargo no lo han recibido todavía, siguen aún esperando después de tanta lucha. Hace tanto tiempo que vencieron, y esperan aún ». Y dirigiéndose a sus oyentes les amonesta, arguyéndoles así: « ¿Por qué habríais de afligiros vosotros, si se os dilata el galardón, estando todavía en medio del combate? Mirad lo que es que Abrahán y San Pablo mismo estén esperando vuestra consumación para poder recibir su propia recompensa. Porque sin que nosotros estemos presentes, no tendrán el premio. Ya lo predijo el Salvador ([2]). Es como si un buen padre de familia dijera a sus hijos fieles y trabajadores que esperen, para la mesa, a que vengan todos los hermanos. ¡Y tú te desalientas porque todavía no has conseguido la paga! ¿Pues no ves a Abel, que venció antes que nadie, y aún está sin corona? ¿No ves a Noé? ¿No ves que los de tanto tiempo antes te han esperado a tí y esperarán aún a todos los que vengan en pos de tí? »

Todo esto como consecuencia práctica de aquel « no recibieron todavía la promesa » (« οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν ») del versículo 39. Y pasa adelante con el siguiente. « ¡Ánimo! — les dice — que es mejor nuestra condición que la suya. Porque mayor providencia ha tenido Dios con nosotros. Para que no creyeras lo contrario, si fuesen ellos coronados antes que nosotros, determinó que todos lo fueran al mismo tiempo. ¡Mira qué solicitud! Y no dijo sencillamente: *Para que no reciban la corona sin nosotros*, sino más bien: *Para que no lleguen sin nosotros a la con-*

([1]) I Cor. II, 9.

([2]) No acertamos a ver a qué lugar de los Evangelistas aluda aquí S. Juan Crisóstomo. Pudiera no ser más que una figura retórica, y que el Santo tuviera siempre ante los ojos nada más que el texto paulino. Siempre la doctrina expuesta por el Apóstol sería aprendida de Cristo.

sumación. No son perfectos todavía; lo serán entonces con nosotros. Προέλαβον κατὰ τοὺς ἀγῶνας, ἀλλ' οὐ προλαμβάνουσι κατὰ τοὺς στεφάνους. Precedieron en la lucha, pero no se nos adelantan en ceñir las coronas ».

Y para que se entienda bien su idea en hacer resaltar la ventaja de sus oyentes sobre los que vencieron mucho antes que ellos, les dice: « No hace Dios injuria a aquellos santos, sino a nosotros gran honor. Por otro lado, los que esperan son hermanos nuestros, todos formamos un cuerpo solo, y mayor placer tienen ellos en que todo el cuerpo sea coronado de por junto, que si lo fueran los miembros separadamente. Admirables en esto, sin duda; aunque, al mismo tiempo, cede también la espera en mayor alegría suya, cuando reciban la corona que a todo el cuerpo compete ».

3. Observaciones al texto precedente

¿Qué decir? ¿Nos dejan perplejos estas líneas? Bien entendidas, no; mas no se puede negar que, a primera vista, parece desconcertante este bello pasaje del Doctor Antioqueno. Detengámonos a hacer alguna observación.

1) Sea la primera, la grandiosidad innegable que hay al concebir la humanidad entera — la triunfadora, de los justos — recibiendo a una el premio de los trabajos sufridos por la fe, es decir, en el certamen de la vida santa. Así lo reconocen los expositores modernos de San Pablo más prestigiosos, aun apartándose de la exégesis crisostomiana (1). Atraídos por la fascinadora belleza del cuadro, no tuvieron inconveniente en seguir al Crisóstomo — en la explicación católica, que sin duda él desarrollaba — ni el poderoso ingenio de un San Agustín en el Occidente (2), ni algunos de los teólogos Orientales más calificados, como Jorge Scolario después del Concilio Florentino (3), o el apologista católico

(1) Véase, por ejemplo, C. Spicq, O. P., *L'Épitre aux Hébreux*, II. París 1953, p. 368.

(2) S. Agustín, *Epist. 164* (a Evodio), III, 9 = ML 33, 712-713; *Tratado 49 sobre San Juan*, 10 = ML 35, 1751-1752.

(3) Jorge Scolario, convertido en adversario de la Unión Florentina, patriarca (cismático, de nuevo) de Constantinopla con el nombre de Gennadio, después de la toma de la ciudad por los Turcos, siguió, no obstante, sosteniendo en sus escritos la doctrina católica — por lo que toca

del mismo, Juan Plusiadeno [1]. La diferencia está — y bien manifiesta — en que todos estos escritores católicos, o de sentir católico en este punto, hicieron constar *explícitamente* en sus libros que la corona por la que esperan los santos, para no ceñirla antes que nosotros, no es otra cosa sino la resurrección gloriosa del cuerpo; mientras que en el Orador de Antioquía, porque lo no dice, hay que dar esto por entendido.

2) Fluye de aquí una nueva observación. Podríamos preguntar: ¿cumple en esta Homilía el santo Doctor con el papel de ajustado exegeta? ¿no es más bien un orador magnífico, con tendencia moralizante sobre el auditorio, que toma el asunto de sus aplicaciones prácticas según se le va abriendo el horizonte, a medida que avanza en el comentario de los diversos pasos de la Carta a los Hebreos? Vienen espontáneamente tales sospechas, al ver que en un pasaje tan lleno de misterio, como el que nos ocupa, ni siquiera intenta esclarecer — cual debiera hacerlo — lo que San Pablo entiende por « consumación » (« τελείωσις ») y cuál es la « promesa » (« ἐπαγγελία »), que los santos no han alcanzado aún. Podría muy bien haber tratado esto ya desde la Homilía 24, donde entraban en juego los versículos 13-16 del mismo capítulo XI, que dicen así: « En la fe murieron todos estos, sin alcanzar las promesas, sólo viéndolas de lejos, y saludándolas, y confesando que eran extraños y peregrinos en la tierra. Pues los que tal dicen, dan bien a entender que andan en busca de una patria. Y si se refirieran a aquella de la que habían salido, ocasión tuvieran de retornar; mas ahora suspiran por una mejor, que es la celeste ». ¡Cuánta luz nos hubiera dado la explicación adecuada de todo el pasaje! En cambio, el orador no hizo comentario alguno escriturístico de esas frases, sino que se detuvo en una consideración

---

a los Novísimos —, como se contiene en el Decreto « pro Graecis » del Florentino, que él repudiaba. Véase su *Carta a Juan de Tesalónica* (*Tratado 4 de animarum sorte*), *Oeuvres complètes*, I, 535, donde expresamente se refiere al texto paulino HEBR. XI, 39-40, y retracta la explicación anterior, que más arriba mencionamos.

[1] JUAN PLUSIADENO (llamado también JOSÉ DE METONA) en su *Apología del Concilio de Florencia*. Véase el texto en MG 159, 1297-1308 — en lo tocante a este punto — y su explicación en M. CANDAL, S. J., *La « Apologia » del Plusiadeno a favor del Concilio de Florencia. OrChrPer* 21 1955) 53.

moral: en hacer caer en cuenta a sus oyentes de que somos *peregrinos* en este mundo y no tenemos aquí nuestra patria ([1]).

Mas lo que confirma de lleno mis temores es el hecho de que, en el pasaje mismo que trajimos arriba, a pesar de ser clarísimo que el Apóstol contrapone los justos de la Antigua Alianza a los de la Nueva, y que todos los preclaros héroes, que enumera, pertenecen enteramente al Viejo Testamento, el Crisóstomo no duda — para su fin moralizador — en asociar a ellos las figuras relevantes del Nuevo, como el mismo San Pablo, y representarlos a todos ellos esperando nuestra « consumación », para recibir la corona. Hizo perder con esto toda la fuerza del pensamiento genuino del Apóstol, inmensamente más grandioso y trascendental, como veremos luego.

3) Observaremos, en fin, que no pudiendo entenderse aquí por la promesa, de que habla San Pablo, la descendencia de Cristo según la carne de una cierta familia — toda vez que no a todos aquellos santos, traídos a lo largo del capítulo, podía afectar esto, y que por otra parte ya estaba cumplido en el tronco de David, como lo da a entender el Apóstol en el versículo 33, al decir: « *Ἐπέτυχον τῶν ἐπαγγελιῶν* », y lo reconoce el Crisóstomo en su anterior Homilía ([2]) —; parece claro que tenía que pensar el santo Doctor en una de estas dos hipótesis: o en la recompensa del cielo, ganado por los antiguos Padres con su fe en la venida de Cristo y en los frutos de su Redención, o en la resurrección corporal de todos ellos. Otra explicación de la « promesa », que tocara a todos, parece que no cabe. Ahora bien: si fuera lo primero, con razón los teólogos separados podrían invocar este pasaje del Crisóstomo en apoyo de su creencia. Mas no así — como es evidente —, si el orador, al pronunciar la Homilía 28 sobre la Carta a los Hebreos, podía pensar tan sólo en la promesa de la resurrección.

Como de hecho pensaba, a todas luces. ¿Acaso creía el Crisóstomo, cuando dijo que también Pablo esperaba hasta la final

([1]) S. JUAN CRISÓSTOMO, *Homil. 24 sobre la Carta a los Hebreos* = MG 63, 165-172.

([2]) S. JUAN CRISÓSTOMO, *Homil. 27*, 4 = MG 63, 186-187. Dice: « Lograron la promesa. Creo que esto se refiere a David. ¿Qué promesa? Aquella en la que decía [Dios] que uno de su descendencia [de David] había de sentarse en el trono suyo » para siempre. Por ejemplo: PS. CXXXI, 11; MICH. IV, 7; V, 2; DAN. VII, 14; LC. I, 32-33.

consumación, que no fuera ya, antes de ella, esencialmente y con toda verdad San Pablo bienaventurado? Muchos pasajes de sus escritos podría el Santo aducir para demostrar lo contrario. Porque si de algún siervo de Dios traza San Juan Crisóstomo más espléndido panegírico, es del Apóstol de las Gentes: grande como vaso de elección, grande en su caída de Damasco, grande en las correrías apostólicas, grande en sus persecuciones y en sus virtudes, pero no menos grande en la gloria que ya tiene con Cristo en el cielo. Lo hizo así, por ejemplo, cuando explicó las palabras de San Pablo: « Dissolvi, multo magis melius, et quid eligam ignoro » [1], o aquellas otras célebres: « Quod in praesenti est momentaneum..., aeternum gloriae pondus operatur in nobis », con todo el magnífico cuadro, que sigue, de la habitación preparada por Dios en el cielo, cuando se disuelve la que tienen los justos en la tierra: que por aquella gimen bajo el peso del cuerpo y desean que lo mortal y caduco sea absorbido por lo que sólo es vida [2].

Esto por lo que hace directamente a San Pablo, o se desprende como cosa bien obvia de sus enseñanzas. Pero, además, bien claro se refleja su pensamiento en otros mil pasajes, que sería superfluo reseñar aquí. Baste aludir, por ejemplo, al panegírico que hace del bienaventurado Filogonio, cuando le describe « entre coros infinitos de Ángeles y Arcángeles, entre escuadrones de Profetas, Apóstoles, Mártires y Justos todos, que sirvieron a Dios » [3]; o a las inenarrables grandezas de la celestial Jerusalén, donde nos esperan los que en el esfuerzo de la virtud nos han precedido. « En el cielo veréis — dice a sus oyentes — al mismo Rey en su solio de gloria, rodeado de sus Ángeles y de una pléyade de Santos, en incontable multitud » [4].

4. La exposición de Teofilacto Búlgaro

Habla, pues, San Juan Crisóstomo, sobreentendiendo como « promesa divina », que los santos no han alcanzado aún, la resurrección final de la carne. Y, así, su pensamiento es bien claro,

[1] *Homil. 4 sobre la Carta a los Filipenses* (I, 21-23) = MG 62, 205-206.

[2] *Homil. 9 sobre la Carta 2 a los Corintios* (IV, 17) y *Homil. 10* (V, 1-10) = MG 61, 461-463; 465-472.

[3] *Homil. 6 de San Filogonio*, 1 = MG 48, 750.

[4] *Homil. 2 sobre San Mateo* = MG 57, 23; *Homil. 54* (alias 55) *sobre San Mateo* = MG 58, 538-540.

fundamentalmente conforme con el dogma católico de la inmediata retribución del cielo, una vez que el alma del justo, desatada de las ligaduras terrenas, quede enteramente purificada.

El que no lo entendió así fue otro grande exegeta, Teofilacto de Bulgaria — en quien se apoyan muy a menudo los teólogos Orientales separados —, que en el siglo XI no hizo casi otra cosa sino seguir al detalle las explicaciones dadas antes por el Crisóstomo, modificándolas, cuando ocurre, según los postulados de la teología opuesta a la Iglesia Romana. Así sucede en la presente cuestión.

De ella trata en su Comentario a la Carta a los Hebreos, al explicar este pasaje del capítulo XI. Daremos su exégesis en extracto, sobre todo mientras no llega a los versículos últimos, esenciales ahora.

a) *Versículo 13*. « Non acceptis repromissionibus ». Reciben los santos las arras y *un como anticipo* de la gloria. Para robustecer nuestra fe. Porque una cosa es la « herencia », tan grande, que no la atisbó jamás corazón humano, y otra ese *preludio de felicidad*, lo único que hasta ahora han obtenido aquellos. Esto quiso significar San Pablo, al decir que veían a lo lejos (« πόρρωθεν ») la promesa, saludándola (1). Se identifican aquí — está bien claro — la promesa y la « herencia », tan grande.

b) *Versículo 33*. « Adepti sunt repromissiones ». Como David, según aquello del Salmo: « De fructu ventris tui ponam super sedem tuam » (2). Promesa sensible respecto de Salomón, espiritual y mística respecto de Cristo, verdadero Salomón, Rey de paz (3).

c) *Versículo 39*. « Et hi omnes testimonio fidei probati non acceperunt repromissiones ». « ¿Por qué decae vuestro espíritu por no haber recibido aún el galardón, si ni siquiera habéis vencido aún en el combate? » Y así prosigue, glosando exactamente en todos sus detalles el texto precedente del Crisóstomo; mas con la diferencia *esencial* de poner explícitamente — en vez de la expresión genérica del Santo, de no haber recibido aún el cumplimiento de la promesa —, las palabras siguientes, fundamento de la doctrina no católica: « Todos esos santos, aun teniendo el testimonio de que su

(1) TEOFILACTO, *Sobre la Carta a los Hebreos* = MG 125, 349 CD.
(2) Ps. CXXXI, 11.
(3) Ibid. = MG 125, 361 CD.

fe ha agradado a Dios, no han recibido todavía la promesa *de los bienes celestiales*. No me digas — arguye a los pusilánimes — que algunos sí que han recibido las promesas divinas, como David. No es eso de lo que tratábamos ahora. *Lo que hay en el cielo*, eso es en verdad las promesas de Dios » (1).

d) *Versículo 40.* « Deo pro nobis melius aliquid providente, ut non sine nobis consummarentur ». También aquí no hace más que copiar la idea y aun la frase misma del Crisóstomo, pero añadiendo de tanto en tanto ciertos matices inequívocos, en los que, de fijo, ni siquiera pensó la áurea elocuencia del Santo. Así, por ejemplo, después de decir que la espera de los justos no es injusticia para con ellos, sino honor que a nosotros nos dispensa Dios, puesto que la consumación de todos será cuando todos reciban las coronas, añade: « Además, que ya ahora poseen ellos *las arras y como prendas* de ese mismo honor. ¿De dónde, si no, el poder que gozan de acudir en auxilio del que les invoca? ¿De dónde la plena confianza con que interceden? Pero les falta la perfección y la consumación que recibirán entonces », es decir, cuando les ciñan la corona (2). Lo mismo, al amplificar el símil del Crisóstomo del padre de familia, que tiene varios hijos. « Unos — dice —, terminado su trabajo, vuelven del campo más pronto a la casa paterna, mientras otros aún quedan en las tierras trajinando. A los primeros, que ya han trabajado, les ha dado ya [el Padre, que es Dios] *a prelibar algo de las delicias futuras*, pero diciéndoles e imponiéndoles su voluntad, que esperen a sus hermanos para consumar juntos el banquete. Y ellos, tan humanos como son, esperan con toda alegría a solazarse después todos a una » (2).

Tenemos, pues, que afirmar — concluyendo este punto — que Teofilacto ha ido mucho más allá que el Crisóstomo, pero desviándose imprudentemente del camino de la verdad en la exégesis paulina. Y de esta fuente han bebido, no de la del Crisóstomo — aunque a veces así lo digan —, los teólogos separados, cuando impugnan con la Carta a los Hebreos la doctrina de la inmediata recompensa de las almas santas, después de la muerte.

(1) Teofilacto, ibid. = MG 125, 365 C. El subrayado es mío, bien significativo, por cierto, como en las citas que siguen.
(2) Ibid. = MG 125, 365 D.
(2) Ibid. = MG 125, 368 A.

5. El pensamiento paulino de la consumación

Mas, aunque dentro del ámbito católico, no nos parece la explicación del santo Doctor Antioqueno, en el paso que nos ocupa, ni la más bella, ni mucho menos la más apta para penetrar a fondo la idea trascendental de San Pablo. En la exégesis del Crisóstomo siempre quedará a medio declarar el punto clave — tan explícitamente subrayado por el Apóstol — de nuestra ventaja sobre los vencedores de la antigua Ley.

Ya lo advirtió también el mismo San Agustín. Partidario, como el Crisóstomo, del sentido de « consumación » equivalente al de *resurrección de los cuerpos*, el Doctor Hiponense no acaba de dar con una explicación plausible de la dificultad obvia, que le sale al paso en su teoría: la que presenta la anticipada resurrección de « muchos santos », como consignó San Mateo en su Evangelio (1). Porque después de no pocos tanteos para compaginar el hecho de estas resurrecciones con diversos textos de la Escritura (2), no puede menos de reconocer que, admitiéndolas, « periclitabitur etiam — escribe — illud quod ad Hebraeos de iustis antiquis dicitur, quia *pro nobis meliora providerunt, ne sine nobis perfecti perficerentur*, si iam in illa resurrectionis incorruptione constituti sunt [desde la muerte de Cristo], quae nobis, perficiendis in fine, promittitur » (3).

Lo que sí hace San Agustín — aventajándose en esto al Crisóstomo — es, declarar abiertamente que, defendiendo la equivalencia « consumación final = resurrección », no perjudica lo más mínimo a la creencia del premio inmediato de la gloria antes de aquella resurrección. « Prometió Dios — escribe bellamente — la resurrección de la carne, la consumación de la muerte, la vida eterna con los Ángeles. Esto todos lo recibiremos a un mismo tiempo. Pero claro está que el descanso (« requiem »), *que se da en seguida de la muerte*, cuando el alma es justa, lo recibe cada cual al desatarse del cuerpo... Cum vero ab hoc somno evigilabunt, simul

(1) Cfr. Mt. XXVII, 51-53.

(2) Así, por ejemplo: Apoc. I, 5 (Jesucristo primogénito de los muertos); Act. II, 27-29 (sepulcro de David, visible aún, cuando S. Pedro a él se refería).

(3) S. Agustín, *Carta 164*, III, 9 = ML 33, 712-713.

omnes quod promissum est [es decir, la resurrección corporal] accepturi sunt» ([1]). Y ¿será necesario notar que, en todas sus obras, cuando San Agustín habla del descanso del Cielo, habla del gozo *actual* de los Santos y de su visión de Dios, Uno y Trino, y no precisamente del que les espera después del último Juicio?

Pero aquella dificultad de las múltiples excepciones, que supone la resurrección de tantos en la muerte de Cristo, subsiste todavía; y la no menos grave de no explicarse bien en la hipótesis agustino-crisostomiana la ventaja nuestra sobre el Antiguo Testamento. Esta segunda es, precisamente, la gran dificultad que les retrae a algunos expositores para abrazar, en este punto, la explicación — grandiosa, de suyo — del Crisóstomo y de San Agustín.

Algo le falta a esta teoría. ¡Cuánto más profundo y completo parece que resulta en la otra — de la generalidad de los expositores católicos — el pensamiento de San Pablo! Veámoslo.

Todos convienen, desde luego — aun a través de los diversos matices de algunas explicaciones — en que los versículos finales del solemne capítulo XI a los Hebreos encierran en sus términos algo misterioso, que nos impide resolver el asunto con evidencia meridiana. Con todo, no pueden menos de ver en el pasaje entero del capítulo — en absoluta conformidad, por añadidura, con el fin propuesto y con el desarrollo general de toda la Carta —, estas tres cosas, que se siguen.

1) La marcada contraposición, que establece San Pablo, entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Téngase en cuenta que el Apóstol escribe al pueblo judío precisamente para impulsarle a abandonar la Ley mosaica, ya caducada. Para eso les va demonstrando de diversas maneras la ventaja que lleva sobre la Ley antigua de Moisés la nueva Ley de Cristo y el Sacerdocio de éste sobre el de Aarón. Por eso aquí la «promesa», de que habla, no es otra que la de la esencial felicidad de la bienaventuranza, la *salvación* verdadera de los hombres, que no se debe como algo propio a la antigua Alianza, sino a la nueva, y que no fue dada a los judíos solos por Moisés, sino por Cristo *a todos los hombres;* es decir, no sólo a los cristianos, sino también a todos aquellos del Antiguo Testamento, que por la fe en Cristo, anunciado como futuro Salvador, agradaron a Dios.

([1]) S. AGUSTÍN, *Tratado 49 sobre San Juan,* 10 = ML 35, 1751-1752.

2) Y, así, todos esos héroes, que recuerda San Pablo, no serán coronados *sin nosotros*; porque, para serlo, han tenido que ser inscritos — por decirlo así — en las filas del pueblo cristiano, que somos nosotros, y han tenido que esperar, para poseer en el Cielo la bienaventuranza de la promesa, a que el Jefe y Centro de toda la humanidad redimida, que es Cristo, entrase en la gloria.

3) A nosotros, en cambio — y en esto consiste el « *κρεῖττόν τι* » paulino, nuestra inmensa ventaja —, sin espera alguna, al punto se nos abren las puertas del Cielo, después de la muerte, si estamos enteramente purificados, no ya como a quienes ven la « promesa » *πόρρωθεν*, desde lejos, sino como a quien la posee por los méritos del Redentor [1]. Aquí, por lo tanto, en la Carta a los Hebreos, la promesa « *ἐπαγγελία* » se identifica con la verdadera salvación, con la gloria de los Santos; y la consumación, la « *τελείωσις* », con la realización de la promesa, el « *κρεῖττόν τι* » reservado por la divina Providencia como ventaja del Nuevo Testamento.

6. Nueva exposición de la idea de San Pablo

Las líneas generales de la concepción precedente — tan armónica en su sencillez, tan grandiosa en su trascendencia —, aparecen, sin embargo algo modificadas acá y allá en otros exegetas del mismo campo católico.

Para ellos también el centro de toda la humanidad no puede ser otro que Cristo. La economía de la salud eterna, por lo tanto, no tiene su razón de ser en el Antiguo Testamento, sino que se orienta toda ella hacia el Cristianismo, como lo significa San Pedro [2]. En consecuencia, *promesa y consumación* — continúan diciendo —, no pueden caer, aun para los justos de la Ley antigua, sino dentro de la órbita de Cristo. Sino que, como la realización de esa promesa es el conseguimiento de los bienes celestes en el Reino de Cristo [3], y como el Reino de Cristo — y en esto consiste

[1] Este, con Santo Tomás, es el sentir más común y acertado entre los expositores antiguos y modernos de la Carta a los Hebreos. Cfr. C. Alápide, IX, pp. 790-791; C. Spicq, O. P., *L'Épitre aux Hébreux*, II. París 1953, pp. 366-369.

[2] 1 Petr. I, 10-12.

[3] Véanse en la misma Carta a los Hebreos estos pasajes: IV, 1; IX, 15; XI, 10, 13-14.

el especial matiz de la nueva exégesis — no alcanza su plenitud sino en el fin de los tiempos, con la resurrección general, según el maravilloso trazado de San Pablo mismo en su primera Carta a los Corintios ([1]), parece seguirse que la felicidad de los justos no se ve consumada sino desde aquel inefable momento. La « τελείωσις » paulina en este caso equivaldría, pues, a la *plena* realización de la promesa, la cual para todos los elegidos — los del Viejo y los del Nuevo Testamento — será a la vez, junto con la suprema glorificación de todos en Cristo y de Cristo en Dios ([2]).

La dificultad, que Bonsirven — propugnador de esta exégesis — no puede menos de reconocer, es que, en ella, no se explica con tanta satisfacción como en la sentencia generalmente admitida, la posición ventajosa de los fieles de ahora sobre los de la antigua Alianza ([3]). Queda, sin embargo, aun en este caso, asentado en sólidas bases el dogma católico, toda vez que la glorificación del cuerpo resucitado es nada más que complemento del premio *entero* del hombre, pero que nada influye en la beatitud del alma, como tal; no dependiendo del cuerpo la visión y fruición de la esencia divina, de la que ya el alma sola gozaba.

7. Otros fundamentos de la creencia Oriental

Una insuficiente penetración de este lugar paulino presta, como vemos, su principal sostén a los teólogos separados; pero no es el solo. Sin detenernos aquí a examinar la escasa fuerza probativa de los demás — sería, tal vez, más acertado decir que

([1]) Todo el pasaje, en 1 Cor. XV, 20-28. Primero en resucitar fue Cristo, luego lo serán igualmente los hombres: con vida gloriosa los que son de Cristo, los que creyeron en su venida. Después, la consumación (« τὸ τέλος »), « cum tradiderit regnum Deo et Patri », y todo quede a Él sujeto: las potestades, sus enemigos y, entre estos, última, la muerte.

([2]) Así J. Bonsirven, S. J., *Saint Paul. Épitre aux Hébreux*. En « *Verbum Salutis* » 12. París 1943, pp. 484-485.

([3]) Esta ventaja estaria — según Bonsirven —, no en la otra vida, cuya consumación es igual para todos, sino en esta presente, por el conocimiento revelado de los misterios de Cristo, que los Padres del Viejo Testamento no pudieron sino vislumbrar como entre sombras. Mucho podría disputarse sobre si — dado el fin parenético, del final sobre todo, del capítulo XI a los Hebreos — era éste el modo más indicado para animar a los pusilánimes en los combates por la fe, como lo era, por el contrario, la esperanza de un premio cercano, en seguida de la muerte.

es nula —, bastará indicar de dónde se toman. Especialmente dos pasajes. Uno, el de la promesa de Cristo en la Cruz al buen Ladrón: « Hoy estarás conmigo en el paraíso » (1), que no entendieron bien ni Focio (2), ni algunos otros mencionados por Teofilacto (3). El segundo, es el obscurísimo paso del Apocalipsis, cuando el Cordero abre el quinto sello y ve San Juan « bajo el altar las almas de los mártires, que claman » venganza a Dios. Allí se les dice « ut requiescant adhuc tempus modicum, donec compleantur conservi eorum et fratres eorum, qui interficiendi sunt sicut et illi » (4).

Algo más nos detendremos en declarar ciertas afirmaciones de dos grandes Santos Doctores Orientales, con las que a veces intentan reforzar su tesis los teólogos separados. Me refiero a S. Cirilo de Alejandría y a S. Gregorio Nazianceno.

8. Pensamiento genuino de S. Cirilo

Alegan, en primer lugar, su exégesis del texto de San Pablo, que hemos ilustrado; pues precisamente afirma de aquellos santos de la antigua Ley, que « probitatem suam demonstrarunt, nondum tamen receperunt » [mercedem] (5).

El Cardenal A. Mai, al editar este comentario creyó conveniente intercalar una nota, de este tenor: « Plenam, scilicet, mercedem, corpore cum anima beatificato ». Y añade que ya había él mismo demonstrado anteriormente el recto sentir de S. Cirilo. Se refiere, precisamente, a la edición de otro comentario del Santo sobre el pasaje de San Lucas — tan conocido — de Lázaro y el rico epulón (6).

(1) Cfr. Lc. XXIII, 42-43. El contexto, en los versículos precedentes 39-41, y en Mt. XXVII, 44.

(2) Focio, en las *Cuestiones a Anfiloquio*, VI y XV, citadas al principio de este estudio.

(3) Teofilacto, *Enarrat. in Evang. Lucae* (XXIII, 39-43) = MG 123, 1104.

(4) Apoc. VI, 9-11. Puede verse una buena exposición de conjunto del pasaje en E.-B. Allo, O. P., *Saint Jean. L'apocalypse*. París 1933, pp. 102-104.

(5) S. Cirilo Alejandrino, *Comentario a la Carta a los Hebreos* = MG 74, 993 A (tomado de A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, III. Roma 1845, p. 123).

(6) Cfr. Lc. XVI, 19 ss.

Buscando, pues, la brevedad, nos ocuparemos sólo de este segundo texto, en el que hacen más hincapié los Orientales.

San Cirilo Alejandrino, queriendo probar que la narración evangélica es una parábola, y no verdadera historia de un sucedido, después de recordar que al Juicio Final precederá la común resurrección de todos, y que la resurrección no se tendrá antes de la venida de Cristo en la gloria del Padre con sus Ángeles, escribe así: « No habiendo, pues, venido todavía el Juez en su gloria, ni tenido lugar la resurrección de los muertos [cuando predicaba Cristo], *¿cómo no creer improbable que se haya dado ya la recompensa a algunos por lo que merecieron o desmerecieron sus obras?* » (1).

¿Qué palabras podrían escogerse más terminantes, al parecer, para oponerlas al dogma católico? Y advirtamos que tal sentir no era en S. Cirilo una impresión pasajera, sino cosa bien pensada, puesto que la vuelve a repetir — con la misma forma — en otro escrito suyo, es a saber, en su Carta a Calesirio (2). Pues a pesar de todo ¡qué lejos está el Santo de entender tales palabras así!

Para persuadirnos de ello, 1) notemos — aunque sea indirectamente — que estaría el Santo, en ese caso, en contradicción consigo mismo. Porque no son pocos los lugares de sus escritos, en los que afirma rotundamente: *a*) que las almas de los justos vuelan a las manos de Dios, después de la muerte, como la de Cristo al deponer la suya en manos del Padre (3); *b*) o que la memoria de los que ya descansan en el Señor debe ser celebrada, como la de Teófilo, su tío, antecesor suyo en la sede Alejandrina, en la persuasión íntima de que tienen ya el premio de la gloria (4); *c*) o, en fin, que esas almas santas no andan vagando — como hay quien crea — en torno del sepulcro, ni descienten al infierno como los pecadores, sino que van en seguida al Padre celeste (5).

(1) « *Εἶτα, πῶς οὐκ ἀπίθανον [ἐννοεῖν, ὅτι γέγονεν ἤδη τισὶν ἀνταπόδοσις ἢ πονηρῶν ἔργων ἢ ἀγαθῶν;* » S. CIRILO ALEJANDRINO, *Comentario al Evangelio de San Lucas* (XVI, 19) = MG 72, 821 C-824 A (tomado de A. MAI, *Nova Patrum Bibliotheca*, II. Roma 1844, p. 356).

(2) Es el libro de S. CIRILO, *Contra los Antropomorfistas*, 16 = MG 76, 1104 C-1105 B.

(3) Léase su *Comentario al Salmo 48*, 16 = MG 69, 1072 C-1073 A. ¡Hermoso pasaje todo él! Pondera el Santo allí también la promesa al buen Ladrón (LC. XXIII, 43) y la muerte de San Esteban (ACT. VII, 59-60).

(4) S. CIRILO, *Homil. pascuales*, I, 2 = MG 77, 405 C.

(5) S. CIRILO, *Comentario al Evang. de San Juan*, 12 (XIX, 30) = MG 74, 669 AB.

2) Mas, como respuesta directa, observemos con J. Mahé [1] — serio conocedor de los escritos cirilianos y que expresamente se hace cargo del texto inculpado — que con ese pasaje, como dijimos, intenta el Alejandrino poner bien de manifiesto que es sólo una parábola lo de Lázaro, el pobre, que no se puede tomar a la letra en todos sus detalles. Allí, por ejemplo, se representa a Lázaro feliz ya *en cuerpo y alma,* en el seno de Abrahán. « Envía a Lázaro — pide a Abrahán el rico epulón desde el infierno —, para que, mojando la punta de sus dedos en agua, me traiga refrigerio » [2]. Pero es claro que esta recompensa *total* — del cuerpo y del alma — no se obtendrá para la humanidad antes de la resurrección y el último Juicio. Bien dice, pues, el Santo que « difícilmente se persuade haya ya nadie, que goce — de esta manera — el premio debido a sus obras ».

Y con esto pasamos ya a discutir, en síntesis, un texto del de Nazianzo, más desconcertante, al parecer.

9. Un testimonio truncado del Nazianceno

Lo encontramos en la « Confesión de Fe Ortodoxa » de Pedro Moghila, y creemos, sin duda, que fue intercalado en ella por Melecio Sírigos, cuando, por comisión de Partenio I, patriarca de Constantinopla, tradujo al griego vulgar y corrigió — junto con otros examinadores — el texto latino de la obra moghiliana, en los dos meses de setiembre-octubre de 1642 [3].

Ciertamente que de ser de Moghila esta cita del Nazianceno, la hubiera traducido Sírigos al griego en el lenguaje vulgar, como

(1) J. Mahé, art. *Cyrille (Saint) patriarche d'Alexandrie,* en *DTC* III 2522.

(2) Lc. XIX, 24.

(3) Damos estos datos, según el auténtico testimonio del mismo Sírigos, que puede leerse — tomado del cód. M. 360 del Metoquio del Santo Sepulcro — en A. Malvy-M. Viller, S. J., *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila. OrChr* 10 (1927), p. LI (de la Introducción). No entro aquí en el punto de si fue el texto latino el original de Moghila. Últimamente lo puso en duda — con razones, al parecer, no decisivas — O. Bârlea, *De Confessione Orthodoxa Petri Mohilae.* Francfort del Main 1948, pp. 77-81.

lo hizo para el resto de las citas ([1]); mientras que aquí, al añadirla entonces, la tomó directamente del original, en griego clásico, en que escribía el Nazianzeno. Se hace pues, con esto patente la interpolación. Más aún: consta con toda certeza — por documentos irrefragables ([2]) — que en el texto primitivo de Moghila se consignaba la tesis católica en este y otros puntos tocante a los Novísimos; aquí, por el contrario, se ve que trajeron los correctores el texto del de Nazianzo para opugnarla.

Pero mejor será, antes que nada, aducir las palabras formales, tal como se leen en el texto latino de la « Confesión » de Moghila, editado por Malvy-Viller en 1927. Introduzco en él solamente algunos subrayados y la moderna ortografía.

Afirma Moghila — en la respuesta 61 de la primera parte de su « Confesión » — que el alma, al salir de este mundo, conocerá la suerte que la espera..., « sicut divus Gregorius Nazianzenus dicit — [introducen los correctores] —: Sapientum verbis adducor ut credam generosam omnem Deoque caram animam, posteaquam corporis vinculis soluta hinc excesserit, protinus bonum quod eam manet *persentientem* et contemplantem, utpote eo, quod mentem caligine obducebat, vel purgato, vel abiecto, — vel quo verbo ea res appellanda sit nescio —, *mirabili quadam voluptate affici* et exultare; atque hac vita, velut gravi quodam ergastulo, fuga relicta excussisque compedibus, quibus animi penna deprimi solebat, hilarem ad dominum suum convolare, *beatitudinemque reconditam in imagine quadam iam percipere*; post etiam aliquando, cum cognitam carnem a terra, quae et dederat et in fide acceperat, receperit — quod quomodo fiet is novit, qui ea inter se coniunxit atque dissolvit —, *tum demum eam quoque ad gloriae caelestis hereditatem secum admisuram* » ([3]).

([1]) Hay solamente tres excepciones, todas en el libro I: la presente de la *Respuesta 61*, y dos citas de TEOFILACTO en las *Respuestas 64* y *65*. Los tres casos pertenecen a la doctrina de los Novísimos, en que MOGHILA se separaba del sentir corriente de la Iglesia Oriental, acercándose al de la Romana. Por eso fueron modificados por Melecio SÍRIGOS.

([2]) Por ejemplo, la relación del Uniata Casiano SAKOVIČ, *Sobor Kiiowski schismaticki* — en *Biblioteca histórica rusa* — IV. San Petersburgo 1878, pp. 21-47. Noticia y cita de MALVY-VILLER, o. cit., p. 36, nota 1. Véase también la relación de SCOGARDI: ibid., pp. 162-163.

([3]) En la edición de MALVY-VILLER, *OrChr* 10 (1927) 36.

Confieso que es difícil dar una razonable explicación de este pasaje del Nazianceno, tomándolo como suena, sin examinar a fondo el contexto todo, dentro del cual se halla. Porque tal como está, en la « Confesión » moghiliana, parece decir abiertamente estas cuatro cosas: 1) que las almas santas, al dejar el cuerpo, tienen presentimiento del premio; 2) que, en consecuencia, se llenan de inefable gozo; 3) que ya perciben, pero escondida como en una imagen, la bienaventuranza; 4) y que, cuando otra vez se reúnan con el cuerpo, *entonces*, por fin, serán también las almas admitidas a la herencia de la gloria.

Ahora bien: ésta es la tesis de los teólogos separados. ¿Será también la que propugna aquí S. Gregorio Nazianceno? ¿No le faltará algo, quizás?

10. La verdadera inteligencia del texto

Sí, le falta precisamente los tres períodos puestos por el Santo inmediatamente a continuación, en los cuales hallamos la clave de su pensamiento. Pongámoslo gráficamente.

Texto de S. Gregorio introducido en la « Confesión » moghiliana: « *Πείθομαι σοφῶν λόγοις — τῆς ἐκεῖθεν δόξης* » = MG 35, 781 B-784 A (*lin. 3*).

Continuación omitida en la cita moghiliana: « *Καὶ καθάπερ τῶν μοχθηρῶν αὐτοῦ — εἴτε τῆς ἀληθείας* » = ibid., 784 A (*lin. 3*)-784 B (*lin. 20*) [1].

Las pruebas de mi aserto son las dos siguientes.

1) La tesis marcadamente expuesta por el Nazianceno en el discurso, donde se encuentra la cita, es que no hay razón para llorar la muerte de su hermano Cesario, sino que todo le lleva a él a una santa alegría. Y a la tesis corresponde bien claro el desarrollo del panegírico, en unas cuantas etapas: *a*) la vida de Cesario fue siempre admirable, toda ella motivo de gozo (*núm. 2-10*); *b*) envidiable y noble su muerte, tanto como sus virtudes (*núm. 11-16*); *c*) la gloria de que goza en el cielo, ya segura (*núm. 17*); *d*) todo pues, motivos de alegría: pero, además, otro nuevo en la certeza

[1] Todo el texto griego del Nazianceno, en MG 35, 781 B-784 B. La cita moghiliana, en J. Michalcescu, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechich-orientalischen Kirche*. Leipzig 1904, p. 55.

de la gloria que tendrá también su cuerpo en la resurrección, la cual con sólo *presentirla* el alma ya desde ahora en el cielo, la colma de inefable felicidad (*núm. 21*). Este número 21 es el de la cita naziancénica, sólo a medias traído por el corrector de Moghila, Melecio Sírigos.

2) Pero veamos más en particular el contenido de la omisión clave. « Después, algún día — dice S. Gregorio en las últimas frases de la cita puesta más arriba —, cuando la tierra, de donde la recibió y a donde fue a parar en la paz de la fe, devuelva [al alma de Cesario] la carne conocida — lo cual cómo se hará lo sabe el que juntó cuerpo y alma y los separó después —, entonces, finalmente, admitirá consigo misma [el alma] a ésta [su carne] a la herencia de la gloria celeste ».

« Y como por la unión natural — añade el Santo a continuación — ella, el alma, participó en la vida de las penalidades de su cuerpo (« τῶν μοχθηρῶν αὐτοῦ »), así también le comunicará [entonces, en la resurrección] su propia felicidad (« τῶν τερπνῶν ἑαυτῆς »); puesto que, asumiendo en sí misma totalmente al cuerpo, se hará un todo con él: espíritu, mente, y dios (1), una vez reabsorbido por la vida lo que era mortal y caduco » (2).

« Mira — sigue diciendo inspiradamente el de Nazianzo —, mira lo que ya estaba escrito en Ezequiel, de la juntura de huesos y nervios (3). Considera lo que dijo después el Apóstol, de la tienda de campaña de aquí y de la casa de allá, no fabricada por mano de hombre; aquella, caduca y deleznable; ésta, escondida en los cielos (4). Mira cómo el separarse del cuerpo lo llama hacerse presente a Dios, y cómo deplora, cual peregrino, la vida corporal, y cómo anhela ser desatado de sus ligaduras » (5).

Y termina así: « Todo esto es el objeto de nuestra esperanza. Pues ¿porqué desfallezco? ¿porqué me entretengo en cosas caducas? Mejor será escuchar la voz del Arcángel, la trompeta del fin,

(1) Es decir: de nuevo, el compuesto de alma y cuerpo en la resurrección será como *espiritualizado* — en frase de San Pablo: 1 COR. XV, 44 —, y en cierta manera como *endiosado*.

(2) Recuerda esta frase aquella de San Pablo (2 COR. V, 4): « ut absorbeatur quod mortale est, a vita ».

(3) Cfr. EZ. XXXVII, 3 ss.

(4) Cfr. para los varios detalles de esta alusión, 2 COR. V, 1-8.

(5) Cfr. PHIL. I, 23.

la mutación de los cielos, el cambio de la tierra, la disolución de los elementos (1) y el renovarse de todo el mundo » (2).

¿Qué más pruebas deseamos? El pensamiento del Nazianceno no puede ser más neto. Dicho en síntesis, con expresiones suyas, lo que el alma *presiente*, al salir de su cuerpo— y eso la hace feliz — es la gloria que dentro de poco ha de tener también aquel, cuando, en la resurrección maravillosa, redunde en su carne espiritualizada *la herencia del cielo, de la que ya ella goza, antes de la resurrección*.

De propio intento acabo de subrayar toda la última frase, que completa la inteligencia del pasaje, como es claro recordando el número 17 del panegírico. Allí S. Gregorio ve con gozo en el cielo a su hermano Cesario, en el seno de Abrahán, entre coros de Ángeles, bebiendo en la fuente misma de la bienaventuranza, no en cualquier exiguo regato de esta vida; contemplando la verdad pura, inundado de luz, esclarecida la mente, no como en vislumbres a través de sombras y de figuras (3). No es, pues, su propia felicidad la que presiente el alma justa antes del Juicio Universal, sino la que tendrá su cuerpo resucitado. Nada, por lo tanto, contra el dogma católico en la cita moghiliana de S. Gregorio Nazianceno, sino, por el contrario, confirmación valiosa de él.



Conclusión general de este breve estudio parece que ha de ser la de la grande conveniencia, que hay en examinar los testimonios de la Escritura o de los Santos Padres, no de por sí, aislados del contexto, en que fueron escritos, sino teniendo a éste muy en cuenta; que, al fin y al cabo, el contexto habrá siempre de prestar su luz a la expresión verbal de cualquier pasaje, cuando en sí misma pudiera resultar, a veces, algo indecisa y vaga.

MANUEL CANDAL, S. J.

Roma, 11 febrero 1960.

(1) También aquí hay varias alusiones juntas: 1 COR. XV, 52; 1 THESS. IV, 16; 2 PETR. III, 10.

(2) Los tres períodos, aquí citados como complemento de la cita moghiliana, pertenecen al panegírico de S. GREGORIO NAZIANCENO en alabanza de su hermano Cesario, difunto: *Orat. VII*, 21 = MG 35, 784 AB.

(3) Ibid., 17 = MG 35, 776 BC.

De Chrysostome à pseudo-Chrysostome ou de la liberté à l'unicité[1]

Saint Jean Chrysostome connaît et recommande la pratique des prières courtes et fréquentes.

« Et il advint que, comme elle multipliait sa prière devant le Seigneur, Héli le grand prêtre observait sa bouche » (1 *Sam.* 1,12).

« Comment peut-il dire qu'elle multiplie la prière? Elle est cependant bien courte, la mesure de prière de cette femme. Elle ne s'étendit pas en de longs discours, elle ne tira pas en longueur sa supplique. Elle ne dit que quelques mots simples: Adonaï. Seigneur Dieu des armées, si tu daignes avoir un regard pour l'humiliation de ta servante; si tu te souviens de moi; si tu n'oublies pas ta servante et donnes à ta servante un enfant mâle, je le donnerai en oblation devant ta face jusqu'au jour de sa mort. Il ne boira ni vin ni liqueur enivrante, et le rasoir ne passera pas sur sa tête » (1 *Sam.* 1, 11).

« Est-ce là une multitude de paroles? Que veut donc faire entendre l'écrivain en disant: elle multiplia? »

« Qu'elle a dit nombre de fois la même chose; qu'elle n'a pas laissé de mettre beaucoup de temps à prononcer les mêmes mots. C'est bien ainsi que dans les Evangiles le Christ Lui-même a ordonné de prier. Quand il a interdit aux disciples de prier à la manière des païens, et de radoter, il nous a enseigné une mesure de prière: ce n'est pas, selon Lui, la multitude des mots, mais la sobriété mentale qui nous vaut d'être exaucés ».

« Mais alors, dira-t-on, s'il faut prier en peu de mots, pourquoi leur a-t-il dit une parabole pour leur montrer qu'il faut prier toujours? Il y avait une veuve qui, par l'assiduité de ses implorations, la fréquence de ses venues, réussit à fléchir un juge cruel et inhumain qui n'avait ni crainte de Dieu ni respect pour les

[1] Les pages qui suivent sont un chapitre d'un ouvrage sous presse, intitulé: *Noms du Christ et Voies d'Oraison*.

hommes. (Cfr. *Luc* 18, 1-8). Pourquoi Paul, à son tour, exhorte-t-il: Persévérez dans la prière (*Rom.* 12, 12) et: Priez sans cesse (I *Thess.* 5, 17)? S'il faut d'une part éviter les longs discours, et d'autre part prier assidûment, ceci contredit cela ».

« Non, ce n'est pas contradictoire, loin de là! c'est même en parfait accord. Le Christ tout comme saint Paul a commandé de faire des prières courtes et fréquentes à petits intervalles. C'est que, si tu tires en longueur ton discours, il t'arrivera souvent des défaillances qui fourniront au diable l'occasion d'approcher, de te donner un croc-en-jambe, et d'entraîner ton attention loin des paroles que tu prononces; si au contraire tu fais des prières fréquentes et successives, et entrecoupes la longueur du temps par ces répétitions rapides, il te sera facile de rester en éveil et tu feras tes prières avec beaucoup de présence d'esprit » (1).

C'est ainsi, continue Chrysostome, que faisait Anne, la future mère de Samuel. Il sera permis de noter que la prière courte de sainte Anne comporte une cinquantaine de mots, autant que le Notre Père, plus que l'Ave Maria. Les « prières courtes » des Pères du Désert, y compris la « Prière de Jésus » et le « Deus in adjutorium... » ne dépassent guère une dizaine de mots.

Dans la suite Jean Chrysostome énonce une idée qu'il sera bon de retenir au passage, encore qu'elle se rencontre chez plusieurs autres: Moïse priait sans faire entendre un son, et cependant Dieu lui dit: Pourquoi cries-tu vers moi? (*Exode* 14, 15). Les hommes perçoivent seulement cette voix (sonore); Dieu, Lui, entend avant tout ceux qui crient au-dedans. Il est donc possible de se faire entendre sans crier; en marchant dans l'agora on peut prier intérieurement avec beaucoup d'application; en prenant part à des réunions d'amis ou en faisant n'importe quoi on peut d'une clameur intense invoquer Dieu; je veux dire une clameur intérieure et qui n'arrive à la connaissance d'aucun des assistants. C'est ce que faisait cette femme: « La voix ne s'entendait pas » (I *Sam.* 1, 13), et Dieu l'entendit. « Si grande était sa clameur au-dedans ».

Cela cadre encore avec la « méditation cachée » des Pères. Chrysostome enseigne à ses auditeurs d'Antioche et érige en théorie la pratique des moines: il l'a sans doute apprise pendant les quatre ans qu'il fut disciple d'un « géron ascète » (2).

(1) CHRYSOSTOME, *De Sancta Anna* sermo II, 2, PG 54. 646.
(2) Cfr. PG 47. LXXXVII.

En commentant les psaumes, Chrysostome rencontre d'autres occasions de parler des « prières courtes » et de leur contenu.

« Aie pitié de moi et exauce ma prière » (*Ps.* 4, 2). Ce qui frappe le prédicateur, dans cette phrase, c'est qu'elle semble en désaccord avec la précédente: « Quand je l'invoquais, le Dieu de ma justice m'a exaucé ». Proclamer sa propre justice, c'est-à-dire sa sainteté, et puis aussitôt après implorer miséricorde, « quelle suite y a-t-il là dans les idées »? Voici: « Quand nous aurions à notre actif des myriades de hauts faits vertueux, notre confiance d'être exaucés se fonde sur la miséricorde et sur la philanthropie divines. Même montés au sommet de la vertu, c'est la pitié qui nous sauve. Nous apprenons par là que conjointement à la justice, il faut encore un cœur contrit. Si un pécheur prie avec humilité (et cela fait partie de la vertu) il peut en obtenir de grands effets. Si un juste se présente avec arrogance, il déchoit de tous les biens. Exemples dans l'un et l'autre sens: le publicain et le pharisien ».

« Il est donc nécessaire de savoir de quelle manière prier. Et quelle est cette manière? Va l'apprendre chez le publicain; ne rougis pas de prendre pour professeur celui qui a pratiqué cet art avec tant de maîtrise qu'il lui a suffit de quelques mots tout simples pour obtenir un résultat parfait... Il s'est dit misérable, et il s'est frappé la poitrine, il n'a pas osé lever le regard vers le ciel. A ton tour, si tu pries ainsi, tu rendras ta prière plus légère qu'une aile faite pour voler. Car, si le pécheur est devenu juste grâce à sa prière, considère quelle grandeur atteindra le juste, s'il apprend à présenter une supplique de cette sorte » (1).

Nous ne savons pas si saint Jean Chrysostome a connu la formule « Seigneur Jésus-Christ Fils de Dieu, aie pitié de moi pécheur »; mais il nous faut constater que ses idées en justifient plusieurs aspects: prière courte, méditation cachée, appel à la miséricorde: sur un point cependant il y a une divergence considérable.

Parmi les *Spuria* de saint Jean Chrysostome il existe une *Lettre à des Moines* que B. de Montfaucon juge sévèrement (2): « Si grande était la renommée de saint Jean Chrysostome, que des écrivains presque sans nombre, désespérant de se faire un nom par leur propres ouvrages, essayaient de leur procurer quelque

(1) JEAN CHRYSOSTOME, *Expositio in Ps. 4* PG 55. 44 sv.
(2) PG 60. 751-756.

estime en y mettant le nom de Chrysostome... De là cette masse d'opuscules pseudépigraphes. La plupart d'entre eux, presque tous, sont des compilations faites par d'insipides Grécaillons. Telle l'épître ci-dessous à des moines, absolument futile et inepte, que Pierre Poussines a cependant placée en tête de son Thesaurus... ».

Pierre Poussines avait le goût des écrits de spiritualité: ce n'est pas, à priori, un goût dépravé. En tout cas l'auteur inconnu de cette *Lettre* a lu le vrai Chrysostome: tout ce que nous avons rappelé: la recommandation des prières courtes, la prière intérieure qui crie en silence, la nécessité d'une vie vertueuse pour bien prier, et plusieurs autres idées authentiquement chrysostomiennes se retrouvent dans l'apocryphe, y compris l'appel à l'exemple d'Anne et de Moïse, exactement comme dans le sermon II *de sancta Anna*, et même littéralement. Il vaut la peine de voir cela de plus près:

« Le divin Apôtre dit: Priez sans interruption, sans colère ni (mauvaises) pensées (Il faut traduire ainsi, quelque soit le sens du verset; les auteurs ascétiques byzantins interprètent habituellement le terme dialogismos, quand ils le trouvent dans l'Écriture, en fonction de leur théorie des huit mauvais *logismes,* ce dernier mot étant rare dans le Nouveau Testament. Cfr. I *Thess.* 5, 17 et 1 *Tim.* 2, 8). Et il a bien dit, ce saint: car toute pensée séparant l'intelligence de Dieu, même si elle paraît bonne, est toute entière diable, pour ne pas dire *du* diable. Car tout l'effort du diable c'est ceci: séparer et éloigner l'intelligence de Dieu, et l'entraîner aux soucis mondains et aux plaisirs. Il lui suggère au-dedans, dans le cœur, des résolutions et des bonnes œuvres à faire, des pensées raisonnables ou plutôt déraisonnables (1) auxquelles il ne faut prêter aucune attention. Tout le combat de l'âme consiste à ne pas laisser séparer l'intelligence de Dieu, à ne pas épouser ni approuver les *logismes* impurs, à détourner son attention des images que dessine dans le cœur ce détestable vieil iconographe qu'est le diable. Tantôt ce sont des figures, tantôt des formes et des couleurs et, après tout cela, des personnages que le diable façonne; si bien que le malheureux homme, présent en un lieu, s'imagine être ailleurs, comme un halluciné qui croit voir des gens, leur parler et organiser des affaires. Tous effets d'une tromperie diabolique. Il faut donc prendre garde; tenir l'intelligence en laisse et la

(1) Cfr. CLIMAQUE, *Grad.*, PG 88. 1100 B.

gouverner d'une main ferme; tout *logisme* et toute intervention du Mauvais, il faut les dompter par l'invocation du nom de Notre Seigneur Jésus-Christ... » (1).

Un peu plus bas nous saurons quelle est l'invocation qu'il faudra crier sans cesse: « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi ». On nous la redira même, comme un refrain, cinq ou six fois, pour bien l'imprimer dans notre mémoire. La mémoire, pour ce plagiaire, c'est la puissance psychique par excellence, la cause première de tous les biens ou de tous les maux. « L'âme qui fait effort obtiendra tout par la mémoire, soit les choses bonnes soit les mauvaises ». Cette faculté merveilleuse et vraiment toute-puissante habite évidemment dans le cœur: qu'elle y installe donc, avec elle, le nom de Notre Seigneur Jésus-Christ, et voilà « l'âme sauvée et vivifiée ». « Demeurez donc sans cesse dans le cœur à crier le nom du Seigneur Jésus, pour que le cœur avale le Seigneur et le Seigneur le cœur, de façon que les deux deviennent un ». Cela n'est pas l'œuvre d'un jour! Il y faut beaucoup de temps et de durée et de combat et de peine! « Je vous conjure donc, n'abandonnez jamais le canon de cette prière, mais soit que vous mangiez soit que vous buviez soit que vous voyagiez, ou quoi que vous fassiez, sans trève criez: Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi... ».

Si nous avons nous aussi un peu de mémoire, cela ne nous rappelle-t-il pas quelques lignes de Cassien recommandant avec la même insistance une autre formule de prière?

Il nous en faudra moins encore, de mémoire, pour deviner de qui sont l'écho les phrases suivantes:

Chrysostome PG 54. 645 sv.

« C'est ainsi que fit cette femme: *ὅλην γὰρ ἑαυτὴν συναγαγοῦσα, καὶ συντείνασα τὴν διάνοιαν, ἐκάλει τὸν θεὸν μετ' ὀδυνωμένης ψυχῆς . . . οὐ γὰρ μακροὺς ἀπέτεινε λόγους, οὐδὲ εἰς μῆκος τὴν ἱκετηρίαν ἐξέτεινεν, ἀλλ' ὀλίγα καὶ ψιλὰ εἶπε ῥήματα*. . . Suivent quatorze lignes omises par le plagiaire. Puis: *ὁ Χριστὸς . . . δεικνὺς ὅτι οὐκ ἐν τῷ πλήθει τῶν ῥημάτων, ἀλλ' ἐν τῇ νήψει τῆς διανοίας κεῖται τὸ ἀκουσθῆναι.*

Pseudo-Chrysostome PG 60. 753.

« C'est ainsi que doit prier le priant; *ὡς ὅλην αὑτοῦ συναγαγόντα καὶ συντείνοντα τὴν διάνοιαν, καλεῖν τὸν Θεὸν μετ' ὀδυνωμένης ψυχῆς. καὶ μηδὲ μακροὺς ἀποτείνοντα λόγους, μηδὲ εἰς μῆκος τὴν ἱκετηρίαν ἐκτείνειν, ἀλλὰ ὀλίγα καὶ ψιλὰ λέγειν ῥήματα. οὐ γὰρ ἐν τῷ πλήθει τῶν ῥημάτων, ἀλλ' ἐν τῇ νήψει τῆς διανοίας κεῖται τὸ ἀκουσθῆναι.* Et cela on peut le voir par ce qui est écrit sur la Mère de Samuel ».

(1) PG 60. 751.

Qu'il suffise de ces quelques lignes juxtaposées. Mais le plagiat continue. « Il faut donc que le priant évite de traîner en de longs discours, et qu'il fasse de fréquentes prières, comme le Christ l'ordonne par Paul, à petits intervalles. Car si tu tires en longueur ton discours . . .» etc., cfr. le vrai Chrysostome ci-dessus. De part et d'autre suit le passage sur Moïse et la clameur silencieuse de sa prière.

En somme le compilateur du centon pseudo-chrysostomien fait dire au grand docteur ce qu'il aurait pu dire, s'il y avait pensé, au sujet de la prière à Jésus, en parfait accord avec ses autres enseignements sur la prière, sauf sur deux points: 1) la formule elle-même qui pour l'inconnu est stéréotypée, tandis que Jean Chrysostome laisse toute liberté à cet égard; 2) « l'implantation du nom de Notre Seigneur Jésus-Christ au fond du cœur ». Encore n'y a-t-il là rien de la méthode « physique et scientifique » introduite (sans doute plus tard?) par le moine Nicéphore.

De Chrysostome à son contrefacteur, il y a donc toute la différence qui sépare la liberté de l'unicité. *Monologistos proseuché* signifiait toute prière courte choisie librement par chacun, selon les lois de la discrétion, pour être matière de « méditation secrète ». Avec la lettre pseudochrystomienne aux moines, ce *monologistos* prend un sens qui exclut toutes autres formules au profit d'une seule. Progrès ou régression, peu importe pour l'instant. Ce qui est sûr, c'est que, de ce pas, plus on se réclame des Pères, plus on risque de s'éloigner de leur esprit.

I. Hausherr, S. I.

Die Bibliographie des russischen Liturgisten A. A. Dmitrievskij

Dem Zeugnisse Palmieris nach ist zweifelsohne A. A. Dmitrievskij einer der wichtigsten russischen Liturgisten (1). Fachleuten ist es bekannt, dass er vieles gesammelt und auch vieles veröffentlicht hat, dass er dabei oft eigene Wege gegangen ist und darum auch in mancher Hinsicht eine eigene Meinung bekundete.

Um so mehr ist es schade, dass noch zu wenig bekannt ist, was er eigentlich geschrieben hat und wo man seine wissenschaftlichen Darlegungen finden kann.

Im Nachstehenden haben wir versucht diese Lücke auszufüllen und bieten darum den Lesern dieser Zeitschrift die Bibliographie von Dmitrievskijs Werken dar.

Die Liste hat ihre Geschichte. Dies kurz zu erklären hat seine Bedeutung. Als wir im Jahre 1950 anfingen eine Doktorarbeit zu schreiben über die Lehre Dmitrievskijs in Bezug auf das liturgische Typikon (2), war uns aus einer Mitteilung Salavilles bekannt, dass es in Sowjet-Russland eine komplette Bibliographie aller Werken Dmitrievskijs gebe. Salaville teilt nämlich mit, dass so eine Liste dem grossen Liturgisten anlässlich des 50. Jahrestages seiner wissenschaftlichen Arbeit in ganz wenigen Exemplaren angeboten wurde. Und diese war mit der Maschine geschrieben. Ob die Liste auch gedruckt und so der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde, war uns unbekannt. Auch Salaville, bei dem wir uns danach erkundigten, konnte diesbezüglich keine Antwort geben.

Überzeugt von dem Wert einer solchen Liste für die Fachleute, setzten wir uns an die Arbeit, um, soweit möglich, selber eine Bibliographie anzufertigen.

(1) *La Chiesa russa*, Firenze 1908, S. 665.

(2) P. GABRIEL VAN AALST OFM Cap., *Alexius Afanasevič Dmitrievskij, biographische gegevens en zijn liturgische leer vooral over het liturgisch Typikon* (Excerpta e dissertatione ad lauream), Tilburg 1956, S. 43.

Schon im voraus aber wussten wir, dass es nicht möglich sei, ein vollständiges bibliographisches Verzeichnis aller Werke Dmitrievskijs zusammenzustellen, weil einige wichtige Zeitschriften, die er für seine Veröffentlichungen regelmässig benutzte, im Westen überhaupt fehlen. Trotzdem konnten wir eine Liste von etwa 200 Titeln vorlegen.

Für diese Arbeit benutzten wir alles, was an Material in den römischen Bibliotheken vorhanden war. Eine gewisse Hilfe boten uns dabei im Anfang die *orthodox-theologische Enzyklopädie* (1) und das Buch von S. Ternovskij über *die geistliche Akademie von Kasan* (2). In diesen beiden Werken findet man eine und zwar sehr unvollständige Liste von Dmitrievskijs Büchern und Artikeln. Sie gehen jedoch nicht über 1903 bzw. 1892 — die Jahre des Erscheinens der beiden Werke — hinaus. Weiter fanden wir auch vieles in den *Jahresberichten der geistlichen Akademie von Kiew* und nach dem Jahre 1908, als Dmitrievskij sich fast ausschliesslich den Interessen der *orthodoxen Palästinagesellschaft* gewidmet hatte, in der Zeitschrift dieser Gesellschaft. Zudem sahen wir das bibliographische Werk von P. Thomsen durch über die *Palästinaliteratur*, die Bibliographien in *Vizantijskij Vremenik*, die *Byzantinische Zeitschrift*, die *Revue d'histoire ecclésiastique*, und die *Knižnaja Letopis'*.

Als wir uns aber Ende 1957 in Paris (3) mit einem Werk Dmitrievskijs beschäftigten, stiessen wir am Ende des Buches (4) auf die vollständige Liste seiner Werke, welche ihm damals angeboten worden war. Die Liste war eingeklebt. Aus einem Vergleich dieser Liste mit derjenigen, die wir selber 1950 machten, stellte sich heraus, dass unsere Liste mit etwa 30 Titeln vermehrt werden musste, dass aber auch die komplette Liste in Wirklichkeit nicht komplett ist und mit etwa 10 Titeln ergänzt werden kann. So war unsere Arbeit also doch nicht umsonst gewesen. Ausserdem erwies eine genaue Nachprüfung von Dmitrievskijs Liste, dass die Titel seiner Bücher und Artikel öfters mangelhaft wiedergegeben sind, und dass das Ganze verfasst ist nach der neuen sowje-

(1) *Pravoslavnaja Bogoslovskaja Enciklopedija*, S. Petersburg 1903, t. IV, sub voce Dmitrievskij.

(2) *Istoričeskaja zapiska o sostojanii Kazan'skoj Duchovnoj Akademii posle eja preobrazovanija*, Kazan 1892, S. 385-388.

(3) Bibliothèque du Centre des études byzantines.

(4) *Nauka o pravoslavnom bogosluženii.*

tischen Rechtschreibung, auch dort, wo Dmitrievskij selber die alte verwendete.

Im nachstehenden Verzeichnis haben wir Dmitrievskijs Werke in chronologischer Reihenfolge angeordnet und dies im Gegensatz zur Liste, die wir in Paris gefunden haben. Dort wurden die Artikel den Zeitschriften nach angeordnet, aber sie stehen dabei oft so durcheinander, dass ein Zurechtfinden in der Liste häufig sehr schwierig ist.

Selbstverständlich haben wir, wo das möglich war, immer die Seitenzahl der Zeitschrift angegeben, unter welcher sich die einzelnen Artikel finden lassen. Die Liste Dmitrievskijs verweist ausschliesslich auf die Lieferungen, d. h. die einzelnen Nummern der verschiedenen Zeitschriften. Oft aber konnten auch wir es nicht weiter bringen, weil, wie oben gesagt, uns nicht alle Zeitschriften zur Verfügung standen. Wo diese fehlten, haben wir unsere Verweisungen übernommen, wie wir sie bei anderen fanden. Dies war besonders der Fall, wo es Artikel betrifft in der *Rukovodstvo dlja selskich pastyrej* und in der *Soobščenija imperatorskago pravoslavnago palestinskago obščestva* bis 1908.

Nach dem Jahre 1928 (im Verzeichnis Num. 230) findet der Leser noch eine Reihe von Artikeln, die wir entweder nicht datieren konnten oder wovon wir nicht wissen, wo sie sich finden lassen. Wie wir sie fanden, werden sie hier wiedergegeben.

Abkürzungen

АЕВ — Астраханскія епархіальныя вѣдомости.
БЗ — Библіографическія записки.
КС — Кіевское Слово.
ПО — Православное обозрѣніе.
ПС — Православый собесѣдникъ.
РСП — Руководство для сельскихъ пастырей.
С — Странникъ.
СИППО — Сообщеніе Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества.
Т — Труды Кіевской духовной академіи.
ХЧ — Христіанское чтеніе.
ЦВ — Церковныя вѣдомости.
ЦПШ — Церковно-приходская школа.

1878. 1. - Сочувствіе жителей села Салоздуровки проливающимъ кровь братьямъ воинамъ. (На семинарской скамьѣ въ 6 классѣ). — АЕВ, 1878, ном. 7.

Die Teilnahme der Einwohner des Kirchdorfes Salodurovka am Schicksal der Soldaten, ihrer Brüder, die ihr Blut vergiessen.

2. - О состояніи сектантства въ Астраханскомъ краѣ въ царствованіе Александра Благословеннаго, по документамъ архива консисторіи. (На семинарской скамьѣ въ 6 классѣ). — АЕВ, 1878, ном. 22.

Über die Lage des Sektenwesens im Astrachanschen Gebiet während der Regierung Alexanders des Gesegneten, nach Dokumenten des Konsistorialarchivs.

1882. 3. - Богослуженіе въ русской церкви за первыя пять вѣковъ. — ПС, 1882, томъ I. 138-166; 252-296; II, 346-373; III, 149-167; 372-394.

Der Gottesdienst der russischen Kirche in den ersten fünf Jahrhunderten.

1883. 4. - Богослуженіе въ русской церкви за первыя пять вѣковъ. (Эта статья написана на студенческой скамьѣ въ Казанской Академіи на 4 курсѣ). — ПС, 1883, томъ II, 345-374; III, 198-229; 470-485.

Der Gottesdienst der russischen Kirche in den ersten fünf Jahrhunderten.

5. - Діаконъ Иванъ Феодоровъ, первый русскій книгопечатникъ. — ПО, 1883, томъ III, 493-510.

Der Diakon Iwan Feodorov, der erste russische Buchdrucker.

1884. 6. - Способы опредѣленія времени написанія рукописей опредѣленныхъ датъ вообще и богослужебныхъ рукописей въ частности. (Рѣчь предъ защитою магистерской диссертаціи). — ПС, 1884, томъ I, 75-92.

Methoden zur Datierung von Handschriften ohne Angabe einer bestimmten Zeit im allgemeinen und liturgischer Handschriften im besonderen. (Vortrag vor der Verteidigung der Magisterthesis).

7. - Богослуженіе въ русской церкви въ XVI вѣкѣ. Часть I, стр. XVI, 434, 135, XXIV. Казань, 1884.

Der Gottesdienst der russischen Kirche im 16. Jahrhundert.

8. - Рецензія на книгу П. Лебедева « Краткое ученіе о богослуженіи православной церкви для среднихъ школъ », СПБ, 1883. — РСП въ приложеніи « Богословскій библіографическій листокъ », 1884, ном. 4.

Besprechung des Buches von P. Lebedev « Kurzer Lehrgang über den Gottesdienst der orthodoxen Kirche für die Mittelschulen ». St. Petersburg 1883.

9. - Рецензія на книгу прот. В. Нечаева « Толкованіе на Божественную Литургію по чину св. Іоанна Златоуста и св. Василія Великаго », Москва[3]. 1883. — РСП въ приложеніи « Богословскій библіографическій листокъ », 1884, ном. 10.

Besprechung des Buches vom Erzpriester V. Nečaev « Erklärung der göttlichen Liturgie nach dem Ritus des hl. Johannes Chrysostomus und des hl. Basilius des Grossen ». Moskau 1883.

10. - Рецензія на книгу И. Дмитріевскаго « Историческое, догматическое, таинственное изъясненіе Божественной Литургіи, основанное на св. Писаніи, правилахъ святыхъ вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ и толкованіяхъ святыхъ отцовъ Церкви ». (Исправл. изданіе Л. Тузова) СПБ, 1881. — РСП въ приложеніи « Болословскій библіографическій листокъ », 1884. ном. 11-12.

Besprechung des Buches von I. Dmitrievskij « Geschichtliche, dogmatische und symbolische Erklärung der göttlichen Liturgie, gegründet auf die Hl. Schrift, die Vorschriften der hl. allgemeinen und lokalen Kirchenversammlungen und die Erklärungen der hl. Kirchenväter. (Verbesserte Ausgabe von L. Tusov). St. Petersburg 1881.

1885. 11. - Греческіе Нѣжинскіе храмы и ихъ капитальный вкладъ въ церковно-археологическій музей при Кіевской Духовной Академіи. — ТО, 1885, томъ I, 370-400.

Die griechischen Gotteshäuser zu Nežin und ihr wichtiger Beitrag für das kirchlich-archäologische Museum der geistlichen Akademie zu Kiew.

12. Описаніе рукописей и книгъ поступившихъ въ церковно-археологическій музей при Кіевской Духовной Академіи изъ греческой Нѣженской Михаило-Архангелской церкви. — Т, 1885, ном. 3-12, стр. 1-160 въ приложеніи.

Beschreibung der Handschriften und Bücher, die aus der griechischen Kirche des Erzengels Michael zu Nežin in das kirchlich-archäologische Museum der geistlichen Akademie zu Kiew eingereiht worden sind.

13. - Чинъ скрыванія новобрачныхъ. — РСП, 1885, ном. 2.

Der Ritus des Verbergens der Neuvermählten.

14. - Чтеніе Евангелій на шестой и въ первыя три дня страстной седмицы. — РСП, 1885, ном. 8.

Die Evangelienlesung in der sechsten Fastenwoche und an den ersten drei Tagen der Karwoche.

15. - Выносъ плащаницы на вечернѣ въ великій пятокъ. — РСП, 1885, ном. 9.

Das Hinaustragen des Grabtuches während der Vesper am Karfreitag.

16. Выходъ священнослужителей на средину храма предъ плащаницу для пѣнія непорочныхъ въ великую субботу на утрени. — РСП, 1885, ном. 10.

Der Auszug der Geistlichkeit in die Mitte der Kirche vor das Grabtuch zum Singen der Neporočnyja des Morgenoffiziums am Karsamstag.

17. - Выносъ плащаницы и Евангелія на утрени въ великую субботу и хождѣніе съ ними кругомъ храма. — РСП, 1885, ном. 10.

Das Hinaustragen des Grabtuches und des Evangeliums während des Morgengottesdienstes des Karsamstags und die Prozession mit ihnen um die Kirche.

18. - Начало утрени въ первый день Пасхи и крестный ходъ кругомъ храма предъ этимъ началомъ. — РСП, 1885, ном. 11.

Anfang des Morgengottesdienstes am ersten Ostertag und die Prozession um die Kirche vor diesem Anfang.

19. - Время совершенія Литургіи въ первый день Пасхи. — РСП, 1885, ном. 13.

Die Zeit der Liturgiefeier am ersten Ostertag.

20. Чтеніе Евангелія въ первый день Пасхи на разныхъ языкахъ и обряды сопровождающіе это чтеніе. — РСП, 1885, ном. 13.

Die Lesung des Evangeliums in verschiedenen Sprachen am ersten Ostertag und die Riten, die diese Lesung begleiten.

21. - Вечерня въ первый день Пасхи наканунѣ праздника Благовѣщенія Пресвятой Богородицы. — РСП, 1885, ном. 13.

Die Vesper am ersten Ostertag am Vorabend des Festes Mariä Verkündigung.

22. - Снятіе плащаницы со престола въ день отданія Пасхи и обряды совершаемые при этомъ въ Малороссіи. — РСП, 1885, ном. 20.

Das Abnehmen des Grabtuches vom Altar am letzten Tag des Osterfestes und die Riten, die dabei in Klein-Russland vollzogen werden.

23. - 5 Сентября, Ина служба святаго пророка Захарія и праведной Елисаветы. — РСП, 1885, ном. 44.

5. September, ein anderes Offizium des hl. Propheten Zacharias und der gerechten Elisabeth.

24. - Праздникъ въ честь Покрова Пресвятой Богородицы и величаніе для него. — РСП, 1885, ном. 46.

Das Fest zu Ehren der Fürbitte der hl. Mutter Gottes und das dafür bestimmte Veličanie.

25. - Кто виноватъ? — РСП, 1885. ном. 49 и 50.

Wer ist schuldig?

26. - Рецензія на книгу свящ. М. Соколова « Богослуженіе православной церкви. Руководство для учащихся въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ », 1883. — РСП, въ приложеніи « Богословскій библіографическій листокъ », 1885, ном. 1.

Besprechung des Buches vom Priester M. Sokolov « Der Gottesdienst der orthodoxen Kirche. Handbuch für die Schüler der mittleren Lehranstalten ». 1883.

27. - Рецензіа на книгу И. Мансветова « Церковный уставъ, его образованіе и судьба въ греческой и русской Церквахъ », Москва, 1880. — РСП, въ приложеніи « Богословскій библіографическій листокъ », 1885, 11-12.

Besprechung des Buches von I. Mansvetov « Die kirchliche Dienstordnung, seine Bildung und sein Schicksal in der griechischen und russischen Kirche ». Moskau 1880.

1886. 28. - На первый день Пасхи въ калмыцкой кибиткѣ. (На семинарской скамьѣ въ 6 классѣ). — АЕВ, 1886, ном. 12.

Der erste Ostertag in einem Kalmückenzelt.

29. - Поминки преосв. Порфирія Успенскаго и проф. Московской Духовной Академіи И. Д. Мансветова. — Т, 27 (1886) томъ I, 331-391.

Die Totenfeier für Seine Exzellenz Porphyrij Uspenskij und I. D. Mansvetov, Professor an der Geistlichen Akademie zu Moskau.

30. - Слово на четвертую пассію. — Т, 27 (1886) томъ I, 119-132.

Eine Predigt zur vierten Passion.

31. - Библіографическая замѣтка. Акты греческаго Нѣжинскаго Братства, поданные проф. Федотовымъ-Чеховскимъ. — Т, 27 (1886) томъ III, 284-293.

Eine bibliographische Bemerkung. Die Akten der griechischen Bruderschaft zu Nežin, herausgegeben von Prof. Fedotov-Čechovskij.

32. - Что нужно пѣть вмѣсто стихиры « Видѣхомъ свѣтъ истины » въ субботу предъ Троицынымъ днемъ.—РСП, 1886, ном. 10.

Was muss anstatt der Stichire « Videchom svet istiny » am Samstag vor Pfingsten gesungen werden.

33. - Вечерныя свѣтильничныя молитвы. — РСП, 1886, 33 и 36.

Leuchtgebete der Vesper.

34. - Утреннія (свѣтильничныя) молитвы. — РСП, 1886, ном. 42.

Leuchtgebete des Morgengottesdienstes.

35. - Рецензія на книгу Архимандрита Гавріила « Руководство по литургикѣ о православномъ богослуженіи примѣнительно къ программѣ для духовныхъ семинарій », Тверь, 1886. — РСП, въ приложеніи « Богословскіи библіографическій листокъ », 1886, ном. 11-12.

Besprechung des Buches vom Archimandriten Gabriel « Liturgisches Handbuch zum orthodoxen Gottesdienst nach dem Programm der geistlichen Seminarien ». Tver 1886.

1887. 36. - Произвольное отождествленіе іерейской эпитрахили съ архіерейскимъ омофоромъ. — РСП, 1887, ном. 29.

Eine willkürliche Identifizierung des priesterlichen Epitrachils mit dem bischöflichen Omophorion.

37. - Объ исторіи святогорскаго афонскаго устава. — РСП, 1887.

Über die Geschichte des Typikons des hl. Berges Athos.

38. - Типиконъ великой церкви или современный типиконъ греческихъ приходскихъ церквей. — РСП, 1887.

Das Typikon der grossen Kirche oder das heutige Typikon der griechischen Pfarrkirchen.

1888. 39. - Отзывъ о сочиненіи И. Мансветова « Церковный уставъ (типиконъ), его образованіе и судьба въ греческой и русской церквахъ ». — ХЧ, 68^2 (1888) II, 480-576.

Besprechung des Buches von I. Mansvetov « Die kirchliche Dienstordnung, seine Bildung und sein Schicksal in der griechischen und russischen Kirche ».

40. - Изъ дневника паломника. (Рядъ очерковъ изъ путешествія въ Палестину). — КС, 1888, декабрь.

Aus dem Tagebuch eines Pilgers. Eine Notizenreihe über eine Palästinareise.

1889. 41. - Изъ дневника паломника. — КС, 1889, январь и февраль.

Aus dem Tagebuch eines Pilgers.

42. - Русская (Амбетевская) школа въ Каирѣ. — ЦПШ, 1889, ноябрь.

Die russische (Ambetewsche) Schule in Kairo.

43. - Преподобный Савва Освященный и его духовное завѣщаніе монахамъ лавры. Вновь открытый памятникъ по рукописи Синайской библіотеки XII в. — РСП, 1889, ном. 27, 31, 32, 35.

Der ehrwürdige Sabbas der Gesegnete und sein geistliches Testament den Mönchen der Laura. Ein neu-entdecktes Denkmal nach einer Handschrift der Sinaibibliothek des 12. Jahrhunderts.

44. - Что такое *κανὼν τῆς ψαλμοδίας* такъ нерѣдко упоминаемый въ жизнеописаніи преподобнаго Саввы Освященнаго. — РСП, 1889, ном. 38.

Was ist der *Κανὼν τῆς ψαλμοδίας*, welcher in der Lebensbeschreibung des hl. Sabbas des Gesegneten so oft erwähnt wird?

45. - Библіотеки рукописей на Синаѣ и Афонѣ подъ перомъ профессоровъ-палеографовъ В. Гардгаузена и С. Ламброса. — Т, 1889, томъ III, 410-439.

Die Handschriftenbibliotheken auf dem Sinai und dem Athos nach einer Beschreibung der Professoren-Paleographen W. Gardthausen und S. Lampros.

46. - Путешествіе по востоку и его научные результаты. — Т, 1889, томъ II, 103-134, 247-284, 422-444; III, 333-357, 523-544.

Eine Reise im Orient und ihre wissenschaftlichen Ergebnisse.

47. - Богослуженіе страстной и пасхальной седмицъ въ св. Іерусалимѣ по уставу IX-X вѣка. — ПС, 1889-1894 въ приложеніяхъ, начиная съ ном. 3.

Der Gottesdienst der Kar- und Osterwoche im hl. Jerusalem nach einem Typikon des IX.-X. Jahrhunderts.

48. - Рецензія на книгу Н. Красносельцева « Къ исторіи православнаго богослуженія. По поводу нѣкоторыхъ службъ и обрядовъ, нынѣ не употребляющихся. Матеріалы и изслѣдованія по рукописямъ Соловецкой библіотеки », Казань, 1889. — РСП, в приложеніи « Богословскій библіографическій листокъ », 1889 ном. 12.

Besprechung des Buches von N. Krasnoselcev « Zur Geschichte des orthodoxen Gottesdienstes. Einige Gottesdienste und Riten, welche jetzt nicht mehr im Gebrauch sind. Material und Untersuchungen nach Handschriften der Bibliothek auf Solovki ». Kasan 1889.

1890. 49. - Путешествіе по востоку и его научные результаты. Кіевъ, 1890, стр. 193, IV.

Eine Reise im Orient und ihre wissenschaftlichen Ergebnisse.

50. - Землетрясеніе на Синаѣ (18 дек. 1889) и его послѣдствія для синайской обители. — ЦВ, 1890, томъ I, 836-841.

Das Erdbeben auf dem Sinai (18. Dez. 1889) und seine Folgen für das Sinaikloster.

51. - Киновіальныя правила преподобнаго Саввы Освященнаго, врученныя имъ предъ кончиною преемнику своему игумену Мелиту. — Т, 1890, томъ, 170-192.

Die Klosterregeln des ehrwürdigen Sabbas des Gesegneten, die er vor seinem Tode seinem Nachfolger, dem Igumen Melitos übergab.

52. - Рецензія на книгу « Матеріалы для исторіи Литургіи св. Іоанна Златоуста ». Вып. I, Казань, 1890. — РСП, въ приложеніи « Богословскій библіографическій листокъ », 1890, ном. 2-3.

Besprechung des Buches « Material zur Geschichte der Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus ». Lieferung I, Kasan 1890.

1891. 53. - Пожаръ въ Симоно-Петрскомъ монастырѣ на св. Афонской горѣ. — ЦВ, 1891, томъ II, 1020-1023.

Der Brand im Simon-Peterskloster auf dem hl. Berge Athos.

54. - Современное богослуженіе на православномъ Востокѣ. Историко-археологическое изслѣдованіе, часть I, Вып. 1. Кіевъ, 1891, стр. 153.

Der heutige Gottesdienst im orthodoxen Osten. Historisch-archäologische Untersuchungen. Teil I, Ablieferung 1.

55. - Недоумѣніе по поводу недоумѣнія. Отвѣтъ анониму рецензенту книги « Современное богослуженіе на православномъ Востокѣ ». — Т, 1891, томъ III, 124-151.

Ein Bedenken auf Grund eines Bedenkens. Antwort an einen unbekannten Rezensenten des Buches « Der heutige Gottesdienst im orthodoxen Osten ».

56. - Отзывъ о брошюрѣ И. Саккеліона, изданной на греческомъ языкѣ « Точная исторія, какимъ образомъ крещенъ былъ русскій народъ » и « Неизданныя богословскія сочиненія Никифора Феотоки ». — Т, 1891, томъ II, 334-352.

Besprechung einer Broschüre von I. Sakellion, herausgegeben in griechischer Sprache « Die genaue Geschichte, wie das russische Volk getauft wurde » und « Nichtveröffentlichte theologische Werke des Nicephoras Theotiki ».

1892. 57. - Греческій палеографъ И. Саккеліонъ и его каталогъ патмоскихъ рукописей. — БЗ, 1892, ном. IV, 253-259.

Der griechische Paleolog I. Sakellion und sein Verzeichnis der Patmoshandschriften.

58. - По поводу празднествъ въ Римѣ въ честь археолога Кавалера Г. Б. дэ Росси. — Т, 1892, томъ II, 343-362.

Die römischen Feierlichkeiten zu Ehren des Archäologen, Herrn G. B. de Rossi.

59. - Іоанно-Богословскій монастырь на острову Патмосѣ по сравненію съ святогорскими монастырями идіоритмами. — Т, 1892, томъ III, 326-492.

Das Kloster des hl. Johannes des Theologen auf der Insel Patmos verglichen mit den idiorythmischen Klöstern auf dem hl. Berge Athos.

60. - Русскіе на Афонѣ. Очеркъ жизни и дѣятельности игумена священно-архимандрита Макарія (Сушкина). — С, 1892, томъ I, 291-299, 508-531, 680-701; II, 82-106, 266-296, 481-502; III, 75-96, 295-316, 506-518.

Russen auf dem Athos. Eine Skizze aus dem Leben und der Tätigkeit des Priester-Archimandriten Makarius (Suškin).

61. - Недоумѣнія по поводу недоумѣнія. (Отвѣтъ второй и послѣдній анониму рецензенту). — Т, 1892, томъ III, 163-178.

Ein Bedenken auf Grund eines Bedenkens. (Zweite und letzte Antwort an einen anonymen Rezensenten.)

1893. 62. - Русскіе на Афонѣ. — С, 1893, томъ I, 418-443; II, 64-94.

Russen auf dem Athos.

63. - Древне-іудейская синагога и ея богослужебныя формы въ отношеніи къ древнехристиннскому храму и его богослужебнымъ формамъ. — ПС, 1893, томъ I, 333-370; II, 8-23.

Das Verhältnis der alt-jüdischen Synagoge und ihrer gottesdienstlichen Formen zum alt-christlichen Gotteshaus und seinen liturgischen Formen.

64. - Патмосскіе очерки. (Изъ поѣздки на островъ Патмосъ въ 1891 г.). — Т, 1893, томъ I, 316-371; II, 205-225; III, 516-554.

Patmosskizzen. (Eine Reise nach die Insel Patmos im Jahre 1891.)

1894. 65. - Незабудки на могилу астраханскаго архіепископа Павла Суббатовскаго с его родины. — АЕВ, 1894, ном. 5.

Vergissmeinnicht aus der Heimat auf dem Grabe des Erzbischofes Paulus Subbatovskij zu Astrachan.

66. Отзывъ о сочиненіи П. Успенскаго « Востокъ Христіанскій ». Исторія Афона, часть III, Афонъ монашескій. — ВВ, 1 (1894) 413-429.

Besprechung der Arbeit von P. Uspenskij « Der christliche Osten » Geschichte des Athos, Teil III, Mönche auf dem Athos.

67. - Чинъ пещнаго дѣйствія. Историко-археологическій этюдъ. — ВВ, 1 (1894), 553-600.

Der Ritus des Feuerofens. Historisch-archäologische Studie.

68. - Къ исторіи Академіи и скевофилакіи Іоанно-богословскаго монастыря на островѣ Патмосѣ. — Т, 1894, томъ I, 563-589.

Zur Geschichte der Akademie und der Sakristei des Klosters des hl. Johannes des Theologen auf der Insel Patmos.

69. - Евхологіонъ IV вѣка Сарапіона, епископа Тмуискаго. — Т, 1894, томъ I, 242-274.

Das Euchologion von Sarapion, Bischof von Tmuis. (IV Jahrh.)

70. - Русскіе на Афонѣ. — С, 1894, томъ II, 298-323, 501-520; III, 93-120, 304-320, 490-508.

Russen auf dem Athos.

71. - Богослуженіе страстной и пасхальной седмицъ въ св. Іерусалимѣ по уставу IX-X вѣковъ. — Казань, 1894, стр. XVI, 426, XVI.

Der Gottesdienst der Kar- und Osterwoche im hl. Jerusalem nach einem Typikon des IX.-X. Jahrhunderts.

72. - Патмоскіе очерки. Изъ поѣздки на Патмосъ лѣтомъ 1891. — Кіевъ, 1894, стр. 309, II.

Patmosskizzen. Aus einer Reise nach Patmos im Sommer 1891.

1895. 73. - Малоизвѣстный константинопольскій монастырь XI столѣтія Богоматери Евергетидской и его ктиторскій типикъ, хранящійся въ рукописи Афинскаго національнаго Университета. — T, 1895, томъ II, 421-443.

Ein wenigbekanntes Kloster des XI. Jahrhunderts der Evergetischen Gottesmutter zu Konstantinopel und sein Stiftertypikon, aufbewahrt in der Nationalen Universitätsbibliothek zu Athen.

74. - Пандократорскій константинопольскій монастырь XII в. и его типикъ, данный императоромъ Іоанномъ Комненомъ. — T, 1895, томъ II, 537-585.

Das Pantokratorkloster zu Konstantinopel aus dem XII. Jahrhundert und sein ihm von Kaiser Johannes Komnenos gegebenes Typikon.

75. - Малоазійскій Богородичный монастырь « Тонъ Илію Вомонъ » XII вѣка и его типикъ находящійся въ библіотекѣ Патмосскаго монастыря. — T, 1895, томъ III, 308-313.

Das kleinasiatische Muttergotteskloster « Ton Iliu Vomon » des XII. Jahrhunderts und sein Typikon, aufbewahrt in der Bibliothek des Patmosklosters.

76. - Западные, такъ называемые ктиторскіе или студійскіе типиконы. — T, 1895, томъ III, 633-679.

Abendländische, sogenannte Stifter- oder Studitentypika.

77. - Русскіе на Афонѣ. — C, 1895, томъ I, 112-123, 342-355. СПБ, 1895.

Russen auf dem Athos.

78. - Чинъ пещнаго дѣйствія. Историко-археологическій этюдъ. — СПБ, 1895.

Der Ritus des Feuerofens. Eine historisch-archäologische Studie.

79. - По поводу изданія въ свѣтъ нѣсколькихъ трактатовъ и писемъ архіепископа астраханскаго Никифора Феотоки. — АЕВ, 1895, ном. 8.

Die Ausgabe einiger Traktate und Briefe des Erzbischofs Nicephoras Theotiki von Astrachan.

80. - Къ вопросу о проповѣдническихъ трудахъ Никифора Феотоки въ бытность его архіепископомъ астраханскимъ и ставропольскимъ. — AEB, 1895, ном. 14.

Zur Frage über die Predigten des Nicephoras Theotoki, als er Erzbischof von Astrachan und Stavropol war.

1896. 81. - Отзывъ о книгѣ Ф. Мейера « Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster » — BB, 3 (1896) 341-362.

Besprechung des Buches von F. Meyer « Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster ».

82. - Описаніе литургическихъ рукописей, хранящихся въ библіотекахъ православнаго востока. Томъ I, часть I, Типика. — Кіевъ, 1896.

Beschreibung der liturgischen Handschriften, wie sie in den Bibliotheken des orthodoxen Ostens aufbewahrt werden. Band I, Teil 1, Typika.

83. - Типика. (Addenda et corrigenda) — T, 1896, томъ III, 527-545.

Typika (Addenda et corrigenda).

84. - *Μανουὴλ Γεδεὼν, Μιχαὴλ τοῦ Παλαιολόγου τυπικὸν τῆς ἐπὶ τοῦ βουνοῦ τοῦ Αὐξεντίου σεβασμίας μονῆς Μιχαὴλ τοῦ Ἀρχαγγέλου.* — BB. 3 (1896) 150-154.

Besprechung des Buches von Manuel Gedeon, « Das Typikon von Michael Paläologos, des ehrwürdigen Klosters des Erzengels Michael auf dem Auxentiusberg ».

1897. 85. - Памяти добраго человѣка и заслуженнаго профессора Кіевской Духовной Академіи: И. И. Малышесвкій. — C, 1897, томъ I.

Zum Andenken an einen guten Menschen und einen verdienstvollen Professor der geistlichen Akademie zu Kiew, I. I. Malyševskij.

86. - Тайная исповѣдь въ изслѣдованіи проф. А. И. Алмазова. Критическій этюдъ. — T, 1897, томъ III, 419-452; 623-638.

Die Ohrenbeichte in den Forschungen des Professors A. I. Almazov. Kritische Studie.

87. - Православное русское паломничество на Западъ (Баръ-Градъ и Римъ) и его насущныя нужды. — T, 1897, томъ I, 99-132, 211-237. Кіевъ, 1897, стр. 60.

Die orthodox-russische Pilgerfahrt ins Abendland (Bari und Rom) und ihre wesentlichen Erfordernisse.

88. - Праздникъ Срѣтенія. — РСП, 1897, ном. 9.

Des Fest der Begegnung des Herrn.

89. - Открытое письмо. — АЕВ, 1897, ном. 14.

Ein offener Brief.

1898. 90. - Архіепископъ Елассонскій Арсеній, Суздальскій тожъ, и его вновь открытые историческіе мемуары. — Т, 1898, томъ I, 3-74, 345-372, 559-595; II, 88-129.

Arsenius, Erzbischof von Elasson (alias von Susdal), und seine neuentdeckten historischen Memoiren.

91. - Новый почетный членъ церковно-археологическаго общества при Кіевской Духовной Академіи. — АЕВ, 1898, ном. 5.

Ein neues Ehrenmitglied der kirchlich-archäologischen Gesellschaft an der geistlichen Akademie zu Kiew.

1899. 92. - Незабвенной памяти профессоровъ А. С. Павлова и Н. Ф. Красносельцева. — Т, 1899, томъ I, 59-104.

Zum unvergesslichen Andenken an die Professoren A. S. Pavlov und N. F. Krasnoselcev.

93. - Архіепископъ Елассонскій Арсеній, Суздальскій тожъ, и его вновь открытые историческіе мемуары. — Т, 1899, 268-299. Кіевъ, 1899, стр. 234, II.

Arsenius, Erzbischof von Elasson (alias von Susdal), und seine neuentdeckten historischen Memoiren.

94. - На памятникъ профессору Н. Ф. Красносельцеву. — ПС, 1899, томъ II, 790-792.

Zum Andenken an den Professor N. F. Krasnoselcev.

95. - Къ ключаревской лѣтописи. — АЕВ, 1899, ном. 1.

Zu den Annalen von Klučarev.

1900. 96. - Послѣдние дни, кончина и погребеніе высокопреосвященнаго Іоанникія, митрополита Кіевскаго и Галицкаго. — Т, 1900, томъ II, 319-336.

Die letzten Tage, das Sterben und die Beerdigung des Hochwürdigsten Johannikios, des Metropoliten von Kiew und Halič.

97. - Новоизбранный патріархъ александрійскій Фотій (Пероглу). По личнымъ воспоминаніямъ. — Т, 1900, томъ II, 113-159.

Der neugewählte Patriarch von Alexandrien Photius (Peroglu). Nach persönlichen Erinnerungen.

98. - Древнѣйшіе патріаршіе типиконы; іерусалимскій святогробскій и константинопольскій Великой Церкви. — Т, 1900, томъ III, 58-117.

Die ältesten Patriarchaltypika des hl. Grabes in Jerusalem und der Grossen Kirche in Konstantinopel.

99. - Памяти протоіерея Гостино-Николаевской церкви города Астрахани Г. Г. Покровскаго. — АЕВ, *1900*, ном. *15*.

Zum Andenken an G. G. Pokrovskij, Erzpriester an der Gostino-Nikolauskirche zu Astrachan.

1901. 100. - Древнѣйшіе патріаршіе типиконы іерусалимскій святогробскій и констатинопольскій Великой Церкви. — Т, 1901, томъ I, 34-86; III, 49-88; 519-579.

Die ältesten Patriarchaltypika des hl. Grabes in Jerusalem und der Grossen Kirche in Konstantinopel.

101. - Недостатки современнаго церковно-религіознаго воспитанія и причины ихъ породившіе. — Т, 1901, томъ II, 33-64.

Unzulänglichkeiten der heutigen kirchlich-religiösen Erziehung und ihre Ursachen.

102. - Чинопослѣдованія хиротоніи и хиротесіи съ объясненіями. — РСП, 1901-1903.

Die Riten der Chirotonie und der Chirothesie mit Erklärungen.

103. - Книга Требникъ и ея значеніе въ жизни православнаго христіанина. (Рѣчь). — РСП, 1901-1902.

Der Trebnik und seine Bedeutung für das Leben des orthodoxen Christen. (Rede.)

104. - Описаніе литургическихъ рукописей. Томъ II, Евхологіонъ. — Кіевъ, 1901, стр. XII, 1058, XXVII, 32.

Beschreibung der liturgischen Handschriften. Band II. Das Euchologion.

105. - Праздникъ Богоявленія на Іорданѣ. — РСП, 1901, ном. 1.

Das Fest der Epiphanie am Jordan.

1902. 106. - Книга Требникъ и ея значеніе въ жизни православнаго христіанина. (По поводу новѣйшихъ воззрѣній на эту книгу). — Т, 1902, томъ I, 383-421.

Der Trebnik und seine Bedeutung im Leben des orthodoxen Christen. (Zu den neuen Bedenken gegen dieses Buch.)

107. - Новыя данныя для исторіи Типикона Великой Церкви константинопольской. — Т, 1902, томъ III, 505-545.

Neue Daten zur Geschichte des Typikons der Grossen Kirche zu Konstantinopel.

108. - Чинъ мироваренія въ Великой Константинопольской Церкви. — РСП, 1902, ном. 13.

Der Ritus der Myronbereitung in der Grossen Kirche zu Konstantinopel.

109. - Лазарева суббота и Недѣля Вайй въ Іерусалимѣ. — РСП, 1902, ном. 12.

Der Lazarussamstag und Palmsonntag in Jerusalem.

110. - Чинъ православія, совершившійся въ южно-русской церкви въ первую недѣлю великаго поста въ концѣ XVII и въ началѣ XVIII вѣковъ. — РСП, 1902, ном. 8.

Der Ritus der Orthodoxie in der süd-russischen Kirche am ersten Fastensonntag am Ende des XVII. und im Anfang des XVIII. Jahrhunderts.

111. Пасха въ Іерусалимѣ. — РСП, 1902, ном. 15-16.

Ostern in Jerusalem.

112. - Пріѣздъ въ Астрахань восточныхъ патріарховъ Паисія Александрійскаго и Макарія Антіохійскаго въ 1666 г. и связанное съ нимъ учрежденіе здѣсь митрополіи. — АЕВ, 1902, ном. 11-12.

Die Ankunft der orientalischen Patriarchen Paisius von Alexandrien und Makarius von Antiochien in Astrachan im Jahre 1666 und die damit verbundene Gründung der dortigen Metropolie.

113. - Начальникъ русской духовной миссіи въ Іерусалимѣ, архимандритъ Антонинъ (Капустинъ). — СИППО 12 (1902), вып. 2.

Archimandrit Antonin (Kapustin), der Vorsteher der russischen geistlichen Mission in Jerusalem.

1903. 114. - Къ трехсотлѣтному юбилею Астраханской епархіи. (Житіе и подвиги перваго архіепископа астраханскаго Феодосія). — Т, 1903, томъ II, 145-164.

Zum 300-jährigen Jubiläum der Diözese Astrachan. Das Leben und die Taten des ersten Erzbischofs von Astrachan, Theodosius.

115. - Новыя данныя для исторіи Типикона Великой Церкви константинопольской. — Т, 1903, томъ I, 587-634; III, 511-556.

Neue Daten zur Geschichte des Typikons der Grossen Kirche zu Konstantinopel.

116. - Современное русское паломничество въ Св. Землю. — Т, 1903, томъ II, 274-319.

Die heutige russische Pilgerfahrt ins Hl. Land.

117. - Служебникъ книга таинственная. (По поводу сужденій о ней в новѣйшей художественной литературѣ). — Т, 1903, томъ III, 188-229.

Der Služebnik, das geheimnisvolle Buch. Beurteilungen in der neuesten Kunstliteratur.

118. - Митра. (Историко-археологический очеркъ). — РСП' 1903 ном. 11.

Die Mitra. Eine historisch-archäologische Skizze.

119. - Чинъ омовения ногъ, совершаемый въ Іерусалимѣ и въ Патмосѣ. — РСП, 1903.

Ritus der Fusswaschung in Jerusalem und auf Patmos.

1904. 120. - Пріѣздъ въ Астрахань восточныхъ патріарховъ Паисія Александрійскаго и Макарія Антіохійскаго и связанное с нимъ учрежденіе здѣсь митрополіи. — Т, 1904, томъ I, 317-358.

Die Ankunft der orientalischen Patriarchen Paisius von Alexandrien und Makarius von Antiochien in Astrachan und die damit verbundene Gründung der dortigen Metropolie.

121. - Тріодь постная, училище благочестія. (О постѣ). — Т, 1904, томъ II, 1-49.

Das Fastentriodion, eine Schule der Frömmigkeit (über das Fasten).

122. - Начальникъ русской духовной миссіи въ Іерусалимѣ, Архимандритъ Антонинъ. — Т, 1904, томъ III, 319-380.

Archimandrit Antonin, der Vorsteher der russischen geistlichen Mission in Jerusalem.

123. - Опытъ изданія греческихъ церковныхъ писателей древнѣйшаго времени въ русской патріологической литературѣ. — СПБ, 1904. Тоже въ « Извѣстія отдѣленія русскаго языка и словесности Императорской Академіи », 1904-1905.

Der Versuch, in der russischen patristischen Literatur die griechischen kirchlichen Schriftsteller der frühesten Zeit herauszugeben.

124. - Ставленникъ. Кіевъ, 1904, стр. XIII, 345.

Der Ordinandus.

125. - Новый синайскій архіепископъ Порфирій (Логофеть) и его пребываніе въ Кіевѣ. — СИППО 1904-1905.

Der neue Erzbischof auf dem Sinai, Porphyrius (Logothetos) und sein Aufenthalt in Kiew.

126. - Типы современныхъ русскихъ паломниковъ въ св. Землю. — СИППО, 1904-1905.

Typen gegenwärtiger russischer Pilger zum Hl. Land.

1905. 127. - Высокопреосвященный Сергій, архіепископъ Ярославскій и Ростовскій, какъ Викарій Кіевской Митрополіи и предсѣдатель Кіевскаго религіозно-просвѣтительнаго общества. — Т, 1905, томъ I, 49-105.

Seine Exzellenz Sergius, Erzbischof von Jaroslav und Rostov, als Vikar der Kiewer Metropolie und Vorsitzender der Kiewer Gesellschaft zur religiösen Aufklärung.

128. - Въ честь какой иконы Божіей Матери установленъ праздникъ 22 октября? — Т, 1905, томъ I, 188-219.

Zu Ehren welcher Muttergottesikone wurde das Fest des 22. Oktobers eingeführt?

129. - Рѣчь сказанная предъ началомъ отпѣванія въ Бозѣ почившаго архимандрита Антонія. — Т. 1905, томъ I, 299-304.

Die Rede gehalten vor der Beerdigung des in Gott verstorbenen Archimandriten Antonius.

130. - Тріодь постная, училище благочестія. (О покаяніи и молитвѣ). — Т, 1905, томъ I, 428-444.

Das Fastentriodion, eine Schule der Frömmigkeit. (Über die Reue und das Gebet.)

131. - Древнѣйшій Хиландарскій Синаксарь по уставу Іерусалимскому. — Т, 1905, томъ II, 473-493.

Das älteste Synaxarion des Chilandarklosters nach dem Typikon von Jerusalem.

132. - Празднованіе въ Гефсиманіи въ честь Успенія Богоматери. — СИППО, 1905 вып. 3. СПБ, 1905.

Das Fest zu Ehren der Entschlafung der Muttergottes in Gethsemani.

133. - Воздвиженіе креста Господня на мѣстѣ обрѣтенія креста Господня. — СИППО 1905-1906.

Die Erhöhung des Kreuzes unseres Herrn an der Stelle, wo es gefunden wurde.

1906. 134. - Служба въ честь византійскаго императора Никифора Фоки. — Т. 1906, томъ I, 237-252.

Das Offizium zu Ehren des byzantinischen Kaisers Nicephoras Phokas.

135. - Русскіе афонскіе монахи-келліоты и ихъ просительныя о милостынѣ письма разсылаемыя по Россіи. — Т, 1906, томъ III, 67-107; 298-360. Кіевъ 1906, стр. 103.

Die russischen Mönche-Kellioten auf dem Athos und ihre Bettelbriefe, die sie in Russland herumschickten.

136. - Ночь подъ Рождество Христово въ Іерусалимѣ въ 1887 году. Изъ впечатлѣній очевидца. — СИППО, 17 (1906) 85-93.

Der Vorabend des Weihnachtsfestes in Jerusalem im Jahre 1887. Eindrücke eines Augenzeugen.

137. - Епископъ Порфирій Успенскій, какъ инициіаторъ и организаторъ первой духовной миссіи въ Іерусалимѣ. — СПБ, 1906, стр. 124.

Der Bischof Porphyrius Uspenskij als Initiator und Organisator der ersten geistlichen Mission in Jerusalem.

138. - Иконная и книжная лавка на русскихъ постройкахъ въ Іерусалимѣ. — СИППО, 1906-1907.

Das Ikonen- und Büchergeschäft in den russischen Gebäuden zu Jerusalem.

139. - Отчетъ Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества. — СИППО, 17 (1906).

Jahresbericht der Kaiserlichen Orthodoxen Palästinischen Gesellschaft.

1907. 140. - Два дня въ молитвѣ за царя и весь русскій народъ на святой Руси и на православномъ Востокѣ. — Т, 1907, томъ III, 507-553.

Zwei Tage im Gebet für den Kaiser und das ganze russische Volk im hl. Russland und im orthodoxen Orient.

141. - Императорское Православное Палестинское Общество и его дѣятельность за истекшую четверть вѣка 1882-1907. Выпускъ I, Русскія учрежденія въ святой земли до 1889 г. Историческія записки, составленныя по порученію Совѣта Общества. — СПБ 1907.

Die Kaiserliche Orthodoxe Palästinische Gesellschaft und ihre Tätigkeit während der 25 vergangenen Jahre |1882-1907. Lieferung I, Russische Gründungen im Hl. Land bis 1889. Historische Skizzen, in Auftrag des Rates der Gesellschaft dargestellt.

142. - Древнѣйшіе патріаршие Типиконы іерусалимскій и константинопольскій. Кіевъ, 1907. стр. 352, XV.

Die ältesten Patriarchaltypika von Jerusalem und Konstantinopel.

143. - Державные защитники и покровители святой земли и Августѣйшіе паломники у живоноснаго гроба Господня. Чтенія о святой землѣ, 1907. — СПБ. 1907.

Die souveränen Verteidiger und Beschützer des Hl. Landes und die erlauchten Pilger am lebenspendenden Grab des Herrn.

144. - Опытъ изданія греческихъ церковныхъ писателей древнѣйшаго времени въ русской патрологической литературѣ. См. Сборникъ статей по славяноведенію въ честь И. В. Ламанскаго. 1907, 327-450.

Der Versuch, in der russischen patristischen Literatur die griechischen kirchlichen Schriftsteller der frühesten Zeit herauszugeben.

145. - Русскія учебно-воспитательныя, благотворительныя и страннопріимныя заведенія въ Палестинѣ и въ Сиріи. Кіевъ 1907.

Die russischen erzieherischen, wohltätigen und fremdenbeherbergenden Anstalten in Palästina und Syrien.

146. - Праздникъ Рождества Христова въ вертепѣ вифлеемскомъ. — СПБ. 1907.

Das Fest Christi Geburt im Stall zu Bethlehem.

147. - Праздникъ Богоявленія Господня на рѣкѣ Іорданѣ и во св. градѣ Іерусалимѣ. — СПБ, 1907.

Das Fest der Epiphanie am Jordanfluss und in der Hl. Stadt Jerusalem.

148. - Праздникъ Срѣтенія Господня у гроба праведнаго Симеона Богопріимца въ Катамонасѣ близъ Іерусалима. СПБ, 1907.

Das Fest der Begegnung des Herrn am Grabe des gerechten Simeon, des Gottesempfängers, in Katamonas bei Jerusalem.

149. - Русскіе афонскіе монахи. — СИППО, 18 (1907) вып. 1 и 2.

Russische Mönche auf dem Athos.

150. - Некрологъ и рѣчь передъ началомъ отпѣванія почетнаго члена Кіевскаго религіозно-просвѣтительнаго Общества Пан-

телеймона Андреевича Красовскаго. Въ Сборникѣ въ честь его, Кіевъ, 1907.

Nekrolog und Rede vor der Beerdigung des Ehrenmitgliedes der Kiewer Gesellschaft zur religiösen Aufklärung, Pantaleimon Andreevič Krasovkij.

151. - Отчетъ Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества. — СИППО, 18 (1907).

Jahresbericht der kaiserlichen orthodoxen palästinischen Gesellschaft.

1908. 152. - Праздникъ Богоявленія Господня на рѣкѣ Іорданѣ и въ Іерусалимѣ. — СИППО, 19 (1908) 32-49.

Das Fest der Epiphanie am Jordanfluss und in Jerusalem.

153. - Праздникъ Благовѣщенія Пресвятыя Богородицы въ Назаретѣ и паломническія хожденія по Галилеѣ въ мартѣ месяцѣ. — СИППО, 19 (1908) 201-240; 351-383.

Das Fest Mariä Verkündigung in Nazareth und die Pilgerfahrten in Galiläa im Monat März.

154. - Фрески Георгіевскаго параклиса 1423 г. въ Святопавловскомъ монастырѣ на Афонѣ и ихъ значеніе въ исторіи афоно-византійской и русской иконописи. — СИППО, 19 (1908) 563-583.

Die Fresken in der Nebenkirche des hl. Georg aus dem Jahre 1423 im Pauluskloster auf dem Athos und ihre Bedeutung in der Geschichte der byzantinischen und russischen Ikonenmalerei.

155. - Недѣли православія и крестопоклонная въ Іерусалимѣ въ Святогробскомъ храмѣ. — СПБ, 1908.

Die Sonntage der Orthodoxie und der Kreuzverehrung in Jerusalem in der Kirche des Hl. Grabes.

156. - Умовеніе ногъ въ великій четвергъ въ Іерусалимѣ и на островѣ Патмосѣ. — СПБ, 1908.

Die Fusswaschung am Gründonnerstag in Jerusalem und auf der Insel Patmos.

157. - Иконная торговля въ лавкѣ Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества въ Іерусалимѣ. См. Сборникъ высочайше утвержденнаго попечительства о русскомъ иконописаніи, 1908, вып. 11 (или II).

Der Ikonenhandel im Geschäft der Kaiserlichen Orthodoxen Palästinischen Gesellschaft in Jerusalem.

158. - Отчетъ Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества. — СИППО, 19 (1908) 277-308.

Jahresbericht der Kaiserlichen Orthodoxen Palästinischen Gesellschaft.

1909. 159. - Слово въ недѣлю Ваій послѣ Евангелія предъ вербнымъ сборомъ. — СИППО, 20 (1909) 1-7.

Eine Predigt am Palmsonntag nach dem Evangelium vor der Palmkollekte.

160. - Праздникъ входа Господня въ Іерусалимѣ въ Святогробскомъ храмѣ и суббота праведнаго Лазаря въ Вифаніи. — СИППО, 20 (1909) 52-70.

Das Fest des Einzuges unseres Herrn in Jerusalem in der Grabeskirche und der Samstag des gerechten Lazarus in Bethanien.

161. - Великая пятница въ Святогробскомъ храмѣ въ Іерусалимѣ. — СИППО, 20 (1909) 159-174.

Karfreitag in der Kirche des Hl. Grabes zu Jerusalem.

162. - Графъ Н. П. Игнатьевъ, как церковно-политическій дѣятель на православномъ востокѣ. — СИППО, 20 (1909) 84-101, 378-398, 522-564.

Graf N. P. Ignatiev als Kirchenpolitiker im orthodoxen Osten.

163. - Благодать св. огня на живоносномъ гробѣ Господнемъ въ великую субботу. — СИППО, 20 (1909) 174-189.

Die Gnade des hl. Feuers im Hl. lebenspendenden Grabe des Herrn am Karsamstag.

164. - Памяти члена русской духовной миссіи въ Іерусалимѣ Отца Игумена Парфенія, убіеннаго на горѣ Елеонской. — СИППО, 20 (1909) 298-308.

Zum Andenken an das Mitglied der russischen geistlichen Mission in Jerusalem, Vater Igumen Parthenius, getötet am Ölberg.

165. - Церковныя торжества въ дни великихъ праздниковъ на православномъ востокѣ. — СПБ, 1909, стр. XII, 312.

Kirchliche Feierlichkeiten an den Tagen grosser Feste im orthodoxen Osten.

166. - Отчетъ Императорскаго Правлославнаго Палестинскаго Общества. — СИППО, 20 (1909) 201-234.

Jahresbericht der Kaiserlichen Orthodoxen Palästinischen Gesellschaft.

1910. 167. - Антіохійскій патріархъ Макарій и его мнимые литургическіе труды. — СИППО, 21 (1910) 3-17.

Makarius, Patriarch von Antiochien und seine vermeintlichen liturgischen Werke.

168. - Памяти архіепископа Синайской горы и Раифы Порфирія Павлидиса. — СИППО, 21 (1910) 155-161.

Zum Andenken an Porphyrius Pavlidis, Erzbischof des Sinaiberges und von Raithi.

169. - Памяти Б. П. Мансурова. — СИППО, 21 (1910) 446-457.

Andenken an B. P. Mansurov.

170. - Свобода совести въ православной Сиріи при новомъ младотурецкомъ режимѣ. — СИППО, 21 (1910) 581-593.

Die Gewissensfreiheit im orthodoxen Syrien unter dem neuen Regime der Jungtürken.

171. - Отчетъ Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества. — СИППО, 21 (1910) 203-234.

Jahresbericht der Kaiserlichen Orthodoxen Palästinischen Gesellschaft.

1911. 172. - Бетъ-Джальская женская учительская семинарія и посѣщеніе ея Блаженнѣйшимъ патріархомъ іерусалимскимъ Даміаномъ. — СИППО, 22 (1911) 65-73.

Das Lehrerinnenseminar zu Beth-Deschal und dessen Besuch durch den Glückseligen Patriarchen von Jerusalem Damian.

173. - Къ 25-лѣтному юбилею служенія въ епископскомъ санѣ митрополита Эмесскаго Афанасія. — СИППО, 22 (1911) 94-107.

Zum 25-jährigen Bischofsjubiläum des Metropoliten von Emessa Athanasius.

174. - Незабвенной памяти архіепископа Казанскаго Никанора (Каменскаго). — СИППО, 22 (1911) 126-139.

Zum unvergesslichen Andenken an den Erzbischof von Kasan Nikanor (Kamenskij).

175. - Пасха въ Іерусалимѣ. — СИППО, 22 (1911) 153-173.

Ostern in Jerusalem.

176. - По святой землѣ. Изъ палестинскихъ впечатленій. — СИППО, 22 (1911) 274-277.

Im Hl. Lande. Palästina-Eindrücke.

177. - Праздникъ Вознесенія Господня на Елеонской горѣ. — СИППО, 22 (1911) 321-336.

Christi Himmelfahrt am Ölberg.

178. - Праздникъ Святой Троицы на Сіонской горѣ и у дуба Мамврійскаго въ Хевронѣ. — СИППО, 22 (1911) 336-365.

Das Dreifaltigkeitsfest auf dem Sionsberg und bei der Eiche von Mambre in Hebron.

179. - Памяти въ Бозѣ почившей первой Августѣйшей паломницы въ св. землю, Ея Императорскаго Высочества Великой Княгини Александры Іосифовны. — СИППО, 22 (1911) 617-627.

Zum Andenken an die im Hernn entschlafene erste Erlauchte Pilgerin ins Hl. Land, Ihre Kaiserliche Hoheit die Grossfürstin Alexandra Iosifovna.

180. - Отчетъ Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества. — СИППО, 22 (1911) 251-281.

Jahresbericht der Kaiserlichen Orthodoxen Palästinischen Gesellschaft.

181. - Памяти профессора Лазаревскаго института восточныхъ языковъ, Г. А. Муркоса. — СИППО, 22 (1911) 464-472.

Zum Andenken an G. A. Murkos, Professor am Lazarew-Institut für orientalische Sprachen.

182. - Свѣточъ вѣры православной и горячій молитвенникъ русской земли. (Іоаннъ Кронштадскій). — ЦВ, 1911, томъ II, 2206-2210.

Eine Fackel des orthodoxen Glaubens und ein inbrünstiger Beter der russischen Erde (Johann von Kronstadt).

183. - Отзывъ о сочиненіи М. М. Орлова « Литургія св. Василія Великаго ». Вводныя свѣденія. 1) Греческіе и славянскіе тексты, 2) заамвонныя молитвы, 3) особенности Литургіи св. Іоанна Златоуста, съ изображеніемъ св. Василія Великаго и 4 снимками. См. Сборникъ отчетовъ о преміяхъ и наградахъ въ Имп. Академіи Наукъ за 1909. СПБ. 1911.

Besprechung des Werkes von M. M. Orlov « Die Liturgie des hl. Basilius des Grossen ». Einführende Daten. 1) Griechische und slawische Texte, 2) Gebete hinter dem Ambo, 3) Eigenheiten der Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus. Mit einem Bild des hl. Basilius des Grossen und 4 Photographien.

1912. 184. - Въ Бозѣ почившій митрополитъ С-Петербургскій Антоній и его славянофильскія воззрѣнія. — ЦВ, 1912, 1910-1920.

Der in Gott entschlafene Metropolit von St. Petersburg Antonius und seine slavophilen Anschauungen.

185. - Объ отношеніяхъ митрополита Антонія къ православному востоку. — Колоколъ, 1912.

Die Beziehungen des Metropoliten Antonius zum orthodoxen Osten.

186. - Русскій самородокъ на св. афонской горѣ. Незабвенной памяти схимонаха Матфея, библіотекаря русскаго Пантелеймоновскаго монастыря. — СИППО, 23 (1912) 122-141.

Ein russischer Autodidakt auf dem hl. Athosberg. Zum unvergesslichen Andenken an den Ski-Monach Matthäus, den Bibliothekar des russischen Panteleimonklosters.

187. - Научное описаніе греческихъ рукописей Синайскаго монастыря. Отзывъ о сочиненіи Бенешевича. — СИППО, 23 (1912) 205-213.

Wissenschaftliche Beschreibung der griechischen Handschriften des Sinaiklosters. Rezension der Arbeit von Beneševič.

188. - Мои незабудки на могилу О. протоіерея Александра Петровича Попова. — СИППО, 23 (1912) 394-414.

Mein Vergissmeinnicht am Grabe des Erzpriesters Alexander Petrovič Popov.

189. - Памяти въ Бозѣ почившаго митрополита Петербургскаго Антонія. — СИППО, 23 (1912) 545-554.

Zum Andenken an den im Herrn entschlafenen Metropoliten von Petersburg Antonius.

190. - Пасха въ Іерусалимѣ. — СПБ. 1912.

Ostern in Jerusalem.

191. - Святѣйшій Патріархъ Гермогенъ и русское духовенство въ ихъ служеніи Отечеству въ Смутное Время. — ЦВ, 1912, 351-361, 409-418, 493-500. СПБ, 1912, стр. 94.

Seine Heiligkeit Patriarch Hermogen und die russische Geistlichkeit im Dienste des Vaterlandes während des « Smutnoe Vremia ».

192. - Праздникъ св. великомученика и цѣлителя Пантелеймона въ русскомъ монастырѣ его имени на св. Афонской горѣ. — СИППО, 23 (1912) 443-465.

Das Fest des hl. Grossmartyrers und Heilers Panteleimon im russischen nach ihm benannten Kloster auf den hl. Berge Athos.

193. - Праздникъ Преображенія Господня на фаворской горѣ. — СИППО, 23 (1912) 289-312.

Das Fest Christi Verklärung auf dem Taborberge.

194. - Привѣтствіе Общества на имя начальницы Бейрутскихъ школъ М. А. Черкасовой по поводу ея 25-тилѣтняго юбилея. — СИППО, 23 (1912) 231-232.

Eine Begrüssung an die Vorsteherin der Schulen in Beirut, M. A. Čerkassova anlässlich ihres 25-jähriges Dienstjubiläums.

195. - Въ Бозѣ почившій митрополитъ С-Петербургскій Антоній (Вадковскій) и его славянофильскія воззрѣнія. — Въ брошюрѣ: Высокопреосвященный Антоній, Митрополитъ С. Петербургскій. (Изданіе Общества религіознаго просвѣщенія въ духѣ церкви православной).

Der in Gott entschlafene Metropolit von St. Petersburg Antonius (Vadkovskij) und seine slavophilen Anschauungen.

196. - Отчетъ Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества. — СИППО, 23 (1912) 185-205.

Jahresbericht der Kaiserlichen Orthodoxen Palästinischen Gesellschaft.

1913. 197. - Памяти заштатнаго діакона А. П. Дмитріевскаго † 1912 и его супруги Елены Феодоровны † 1913. — АЕВ, 1913, ном. 30.

Zum Andenken an den emeritierten Diakon A. P. Dmitrievskij, † 1912, und seine Ehegemahlin Helena Feodorovna, † 1913.

198. - Тріодь цветная — пѣснь милующей и торжественной любви. — ЦВ, 1913, 658-70, 702-712.

Das Blumentriodion, ein Lied der barmherzigen und triumphierenden Liebe.

199. - Сельскій пастырь — восторженный почитатель св. земли и щедрый жертвователь на ея нужды. Незабвенной памяти о. протоіерея П. П. Затворницкаго. — СИППО, 24 (1913) 60-88.

Ein Dorfpfarrer — ein begeisterter Verehrer des Hl. Landes und ein freigebiger Spender für dessen Nöte. Zum unvergesslichen Andenken an den Erzpriester P. P. Zatvornickij.

200. - Памяти старшего бухгалтера канцеляріи Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества В. И. Бѣлинскаго. — СИППО, 24 (1913) 129-140.

Zum Andenken an den ältesten Buchhalter der Kanzlei der Kaiserlichen Orthodoxen Palästinischen Gesellschaft V. I. Belinskij.

201. - Памяти В. П. Хитрова. — СИППО, 24 (1913) 263-272.

Zum Andenken an V. N. Chitrov.

202. - Древній святогробскій іерусалимскій уставъ и содержащаяся въ немъ служба праздника Рождества Христова. — СИППО, 24 (1913) 34-49.

Das alte Typikon des Hl. Grabes zu Jerusalem und das darin stehende Offizium zum Fest Christi Geburt.

203. - Афонъ и его новое политическое международное положеніе. — СИППО, 24 (1913) 225-250.

Der Athos und seine neue politische internationale Lage.

204. - Праздникъ въ честь св. апостола и евангелиста Іоанна Богослова на Патмосѣ. — СИППО, 24 (1913) 333-341.

Das Fest zu Ehren des Apostels und Evangelisten Johannes des Theologen auf Patmos.

205. - А. И. Пападопулосъ-Керамевсъ и его сотрудничество въ научныхъ изданіяхъ Палестинскаго Общества. — СИППО, 24 (1913) 374-388, 492-524.

A. I. Papadopoulos Kerameus und seine Mitarbeit an den wissenschaftlichen Ausgaben der Palästinagesellschaft.

206. - Отчетъ Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества. — СИППО, 24 (1913) 200-213.

Jahresbericht der Kaiserlichen Orthodoxen Palästinischen Gesellschaft.

207. - Праздникъ Вознесенія Господня на Елеонской горѣ. СПБ. 1913, стр. 23.

Das Fest Christi Himmelfahrt am Ölberg.

208. - Праздникъ св. Троицы на Сіонской горѣ и у дуба Мамврійскаго въ Хевронѣ. — СПБ. 1913, стр. 43.

Das Fest der Hl. Dreifaltigkeit am Sionsberg und bei der Eiche von Mambre in Hebron.

209. - Праздникъ святаго великомученика и цѣлителя Пантелеймона въ русскомъ монастырѣ его имени на св. афонской горѣ. — СПБ. 1913, стр. 44.

Das Fest des hl. Grossmartyrers und Heilers Panteleimon im russischen nach ihm benannten Kloster auf dem Hl. Berge Athos.

210. - Праздникъ Преображенія Господня на Фаворской горѣ. — СПБ. 1913, стр. 32.

Das Fest Christi Verklärung auf dem Taborberg.

1914. 211. - Въ Бозѣ почившій митрополитъ петербургскій Антоній и его сношенія по деламъ церковнымъ съ православнымъ востокомъ. — ПС. 1914, томъ I, 920-943.

Der in Gott entschlafene Metropolit von Petersburg Antonius und seine Beziehungen in kirchlichen Angelegenheiten zum orthodoxen Osten.

212. - Памяти С. И. Пономарева. — СИППО, 25 (1914) 229-257, 408-435.

Zum Andenken an S. P. Ponomarev.

213. - Памяти П. И. Остроумова. — СИППО, 25 (1914) вып. 1.

Zum Andenken an P. I. Ostroumov.

214. - Отчетъ Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества. — СИППО, 25 (1914).

Jahresbericht der Kaiserlichen Orthodoxen Palästinischen Gesellschaft.

215. - Къ 25-лѣтному юбилею служенія въ епископскомъ санѣ митрополита эмесскаго Афанасія. — СИППО, 25 (1914) 94-106.

Zum 25-jährigen Bischofsjubiläum von Athanasius, Metropoliten von Emesa.

1915. 216. - Біографія А. Л. Пападопулосъ-Керамевса. См. Іеросолимитики Вивліофики, том V, стр. 5-14.

Biographie des A. I. Papadopoulos-Kerameus.

217. - Отчетъ Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества. — СИППО, 26 (1915) 124-146.

Jahresbericht der Kaiserlichen Orthodoxen Palästinischen Gesellschaft.

218. - Памяти А. М. Петровой. — СИППО, 26 (1915) 205-217.

Zum Andenken an A. M. Petrova.

219. - Его Императорское Высочество Великій Князь Константинъ Константиновичъ поклонникъ святой земли. — СИППО, 26 (1915) 408-416.

Seine Kaiserliche Hoheit der Grossfürst Konstantin Konstantinovič, ein Verehrer des Hl. Landes.

220. - Рѣчь на могилѣ Д. Л. Парфенова. — Въ брошюрѣ: Памяти Димитрія Лаврентьевича Парфенова. — СПБ. 1915.

Eine Rede am Grabe von D. L. Parfenov.

221. - Русская литература въ арабскихъ переводахъ. Особое мнѣніе по вопросу о преподаваніи русскаго языка и русской словености въ учительскихъ семинаріяхъ Обшества. — Въ Трудахъ Петроградской коммисіи по разсмотрѣнію программъ и положенія назаретской и бетъ-джальсихъ учительскихъ семинарій Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества, выработанныхъ Пазаретскимъ совѣщаніем въ іюлѣ 1913 г. — СПБ. 1915.

Die russische Literatur in arabischen Übersetzungen. Eine persönliche Stellungnahme zur Frage des Unterrichtes der russischen Sprache und der russischen Literatur in den Lehrerseminarien der Gesellschaft.

222. - Святая Русь и Италія у мироточивой гробницы Святителя Николая Мирликійскаго въ Баръ-градѣ. — ЦВ, 1915, томъ II, 1089-1095, 2030-2037, 2051-2058. СПБ. 1915.

Das Hl. Russland und Italien am salbenfliessenden Grabe des Bischofs Nikolaus von Myra in Lykien zu Bari.

1916. 223. - Русская Горненская женская община въ «градѣ Іудовѣ» близъ Іерусалима. — СИППО, 27 (1916) 3-33.

Die russische Frauengemeinde in der «Stadt von Juda» bei Jerusalem.

224. - Архіерейскія митры. Археологическій этюдъ. — СИППО, 27 (1916) 156-169.

Bischöfliche Mitren. Eine archäologische Studie.

225. - Отчетъ Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общеста. — СИППО, 27 (1916) 169-184.

Jahresbericht der Kaiserlichen Orthodoxen Palästinischen Gesellschaft.

226. - Краткое описаніе Баръ-градскаго Николо-Александровскаго храма въ Петроградѣ. — СПБ. 1916.

Eine kurze Beschreibung der Bari-Nikolaus-Alexander Kirche in Petersburg.

1917. 227. - Описаніе литургическихъ рукописей. Томъ III, Типика II. СПБ. 1917, стр. VIII. 768, IV.

Die Beschreibung der liturgischen Handschriften. Band III, Typika II.

1924. 228. - Церковныя торжества въ дни великихъ праздниковъ на православномъ востокѣ. Съ русскими паломниками на святой землѣ и на афонской горѣ. Томъ II. СПБ 1924.

Kirchliche Feierlichkeiten an den Tagen grosser Feste im orthodoxen Osten. Mit den russischen Pilgern im Hl. Lande und auf dem Berg Athos.

1926. 229. - *Ὁ ἅγιος φοῦρνος.* — B.B. 24 (1923-1926) 139-140.

Der Hl. Ofen.

1928. 230. - Хожденіе Патріарха Константинополя на жеребяти въ Недѣлю Ваій въ IX-X вѣкахъ. — См. Сборникъ статей въ честь Академика А. И. Соболевскаго, 69-76. Ленинградъ 1928.

Der Ritt des Patriarchen von Konstantinopel auf einem Esel am Palmsonntag im IX.-X. Jahrhundert.

231. - Приготовленіе и освященіе мира въ Великій Четвергъ въ Константинополѣ въ патріаршей великой церкви. — СПБ.

Die Bereitung und Weihe des Chrismas am Gründonnerstag in der Grossen Patriarchal-Kirche zu Konstantinopel.

232. - Типы современныхъ православныхъ паломниковъ. 2-ое изд. — СПБ.

Typen gegenwärtiger orthodoxer Pilger. (2e Ausgabe).

233. - Незабвенной памяти Батюшки Отца Іоанна Кронштадскаго. — СПБ.

Zum unvergesslichen Andenken an Vater Johann von Kronstadt.

234. - Извѣстіе о началѣ патріаршества въ Россіи и о возведеніи на патріаршескій престолъ Ростовкаго митрополита Филарета. — См. Акты историческіе, дополненіе, II, № 76, 185-221.

Bericht von der Gründung des Patriarchates in Russland und von der Beförderung Philarets, Metropoliten von Rostov, auf den Patriarchen-Thron.

235. - Библіотеки рукописей на Синаѣ и Афонѣ.

Die Handschriftbibliotheken auf dem Sinai und Athos.

236. - Наука о православномъ Богослуженіи.

Vorlesungen über den orthodoxen Gottesdienst.

237. - Н. М. Аничковъ (корректура). Некрологъ.

N. M. Aničkov (Korrektur). Nekrolog.

238. - Рѣчь на могилѣ Н. М. Аничкова.

Rede am Grabe von N. M. Aničkov.

239. - Памяти князя Олега Константиновича.

Zum Andenken an Fürst Oleg Konstantinovič.

240. - Рецензіа на книгу Носеловскаго « Чины хиротоніи и хиротесіи » въ Протоколахъ Кіевской Духовной Академіи.

Besprechung des Buches von Noselovskij « Die Riten der Chirotonie und der Chirotesie ».

241. - Рецензія на книгу И. М. Покровскаго « Архіерейскій Казанскій Домъ » въ Протоколахъ Кіевской Духовной Академіи.

Besprechung des Buches von I. M. Pokrovskij « Das Haus des Bischofs in Kasan ».

242. - Описаніе рукописей Патмосской скевофилакіи.

Eine Beschreibung der Handschriften in der Sakristei auf Patmos.

Alphabetisches Verzeichnis

GABRIEL VAN AALST, O.F.M.Cap.

Elias XIV., letzter nestorianischer Patriarch von Alqoš?

Kardinal Eugen Tisserant, der in seinem magistralen Artikel « Nestorienne (L'Eglise) » in Dictionnaire de Théologie Catholique die Liste der nestorianischen und chaldäischen Patriarchen aufgestell hat, gibt als letzten Patriarchen der in Alqoš residierenden nestorianischen Serie den Elias XIII. (1778-1804) an (1). Die bislang herrschende Auffassung ist jedenfalls die, dass mit diesem Elias das nestorianische Patriarchat der Ebene erlosch, weil es ganz zur katholischen Kirche übertrat. Tisserant fügt denn auch nach Elias XIII. sofort den ersten katholischen Patriarchen mit Sitz in Mossul (genauer gesagt Alqoš bei Mossul), Johannes VIII. Hormez an.

Es wirkt somit überraschend, wenn Peter Kawerau, Professor für Kirchengeschichte an der evangelischen theologischen Fakultät in Münster, in seinem vor kurzem erschienenen umfangreichen Buch « Amerika und die orientalischen Kirchen » von einem nestorianischen Patriarchen Elias XIV. spricht, der in den dreissiger Jahren des vorigen Jahrhunderts in Alqoš residiert haben soll (2). Dieser Elias XIV., nestorianischer Patriarch von Alqoš , wird im Register des genannten Werkes von Elias (= Johannes Hormez), Patriarchen von Bagdad, unterschieden (3).

Merkwürdig ist zunächst, das Kawerau selbst den Elias, alias Johannes Hormez, bisweilen Elias von Alqoš nennt. So kommentiert er einen Bericht des amerikanischen Missionars Horatio Southgate aus dem Jahre 1841, der von einem katholischen Patriarchen Mar Elias spricht, indem er in Klammern hinzufügt: « Johannes Hormez, Patriarch von Alqoš » (4).

An anderer Stelle berichtet Kawerau, wie die amerikanischen Missionare im Jahre 1831 nach Kontaktnahme mit dem bergnestoria-

(1) *Dict. de Théol. Cath.*, XI, 1 Kol. 263. Kawerau zitiert diesen Artikel nicht.

(2) Peter KAWERAU, *Amerika und die orientalischen Kirchen*, Berlin 1958, S. 656.

(3) A. a. O. S. 744.

(4) A. a. O. S. 235, Anm. 366.

nischen Patriarchen Simon XV. auch nach Mossul reisen wollten, um den andern Patriarchen, den in der Ebene, zu besuchen, von dem sie annahmen dass er auch nestorianisch sei. Wegen politischer Unruhen war diese Reise nicht möglich. So mussten sie auf den Plan verzichten, was ihnen nicht schwer fiel, da « sie erfuhren, jener Patriarch, Mar Elias von Alqoš, sei seit Jahren mit der Papstkirche uniert » (1).

In der Tat residierte der katholische Patriarch Johannes Hormez (oder Eias) in den dreissiger Jahren in Alqoš und nicht, wie Kawerau anderswo behauptet (siehe weiter unten S. 145 ff.) in Bagdad. Johannes schreibt am 17. März 1837 *aus Alqoš* an Papst Gregor XVI.: « Nous faisons savoir à votre sublime Paternité que le 6 octobre 1836 est arrivé ici le vénérable prêtre Ḥanna... Le lendemain de son arrivée il vint nous trouver à Alcoche, *où nous résidons...* » (2). Aus dem an Kämpfen reichen Leben des Patriarchen Johannes VIII. ist uns nichts bekannt von einer Auseinandersetzung mit einem etwaigen nestorianischen Rivalen Elias XIV., der ebenfalls in Alqoš residiert hätte. Auch der amerikanische Missionar der Protestantischen Episkopalkirche, Southgate, der zu Beginn des Jahres 1838 in Mossul weilte, kennt nur einen einzigen Elias von Alqoš, eben den Johannes Hormez. Er sagt sogar einmal ausdrücklich, die Nestorianer, die es im Patriarchat des Johannes noch gab, hätten keinen eigenen Patriarchen (3). Wir dürfen also bei dieser Lage der Dinge wohl gegenüber einem etwaigen nestorianischen Patriarchen Elias XIV. von Alqoš skeptisch sein und für seine Existenz strikte Beweise verlangen.

Die Erzählungen amerikanischer Missionare, die von einem Elias von Alqoš sprechen, lassen sich u. E. im allgemeinen mühelos von Johannes Hormez verstehen. Nur der Bericht des Justin Perkins von seinem Zusammentreffen mit einem nestorianischen Patriarchen Elias, das im Jahre 1834 bei Urmia stattfand, macht ernste Schwierigkeiten. Asahel Grant berichtet am 1. Juli 1836 an das « American Board of Commissioners for Foreighn Missions » in Boston, der Patriarch der Bergnestorianer Simon XVII. nehme gegenüber der Mission eine ähnlich freundliche Haltung ein wie der Patriarch Elias XIV. von Alqoš (4). Eine freundliche Haltung gegenüber der protestantischen

(1) A. a. O. S. 223/224.

(2) Stephane BELLO, *La Congrégation de S. Hormisdas et l'Eglise Chaldéenne dans la première moitié du XIX siècle. Orientalia Christiana Analecta* 122, Rom 1939, S. 132. Kawerau, zitiert dieses für die Geschichte der Chaldäer und Nestorianer der von ihm behandelten Zeit fundamentale Werk nicht.

(3) KAWERAU, *Amerika, usw.* S. 235 Anm. 366. Vgl. auch P. KAWERAU, *Die nestorianischen Patriarchate der neureen Zeit*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LXVII (1955/56) 123 Anm. 31, wo ein Bericht des Southgate aus dem Jahre 1838 mitgeteilt wird.

(4) KAWERAU, *Amerika ...*, S. 234.

Mission ist einem Manne mit so schwankendem Charakter, wie es Johannes Hormez war, durchaus zuzutrauen. Es liegt kein Grund vor, hier an einen von Johannes verschiedenen Elias zu denken.

Unseres Wissens der einzige Gewährsmann für die Existenz eines Patriarchen Elias XIV., der von Johannes Hormez verschieden und Nestorianer wäre, ist Justin Perkins. Mit Berufung auf dessen Tagebuch, das in der Zeitschrift « The Missionary Herald » (Boston 1835 ff.) veröffentlicht wurde, stellt Kawerau in einem Aufsatz in der « Zeitschrift für Kirchengeschichte » « Die nestorianischen Patriarchate in der neueren Zeit » (1955/56) den Werdegang des Elias XIV. folgendermassen dar: Er war ein Neffe des Johannes Hormez und wurde von diesem um das Jahre 1830 zum Priester geweiht. Wahrscheinlich um die Mitte des Jahres 1831 kehrte er sich von der Union mit Rom wieder ab und liess sich vom nestorianischen Patriarchen Simon XVII. zum Bischof konsekrieren. Bald darauf wählte ihn ein Konzil von nestorianischen Bischöfen zum Patriarchen von Alqoš. Im Oktober 1834 begab er sich in die Gegend von Urmia, um die dortigen Nestorianer, die bislang zum Patriarchen der Berge gehörten, für sich zu gewinnen (1).

Mit diesem Elias traf Justin Perkins am 21. Oktober 1834 in Gök-täpä bei Urmia zusammen. Perkins setzte ihm auseinander, er sei gekommen, um ihm « bei der Verbreitung der Bibel, Einrichtung von Schulen und dem Abfassen von Schulbüchern zu helfen ». Der Patriarch zeigte sich darüber sehr erfreut (2). Er berichtete dem Amerikaner, in den letzten Jahren seien in der Gegend von Alqoš an die 600 Familien von der Union mit Rom wieder zum Nestorianismus zurückgekehrt (3). Elias XIV. wird von Perkins ausdrücklich von dem katholischen Patriarchen unterschieden. Der amerikanische Missionar schreibt am 20. April 1838 in seinem Tagebuch, vor etlichen Jahren, bald nachdem der katholische Patriarch seine Residenz nach Bagdad verlegt hatte, sei einer seiner Verwandten wieder zum Nestorianismus zurückgekehrt und sei, nach seiner Bischofsweihe durch den Patriarchen der Bergnestorianer, von einem Konzil nestorianischer Bischöfe zum Patriarchen von Alqoš gewählt worden (4). Von der sehr problematischen Verlegung der Residenz des katholischen Patriarchen nach Bagdad werden wir weiter unten handeln (S. 145 ff.) und zeigen, dass sie nicht den Tatsachen entspricht. In diesem Punkt ist Perkins schlecht informiert. Warum sollte er nicht auch, was die Wahl des Elias zum Patriarchen von Alqoš angeht, einer Täuschung zum Opfer gefallen sein?

Bei seinen Wählern kann es sich nur um Bischöfe des Patriarchats der Bergnestorianer handeln. Denn in der Ebene gab es zu der Zeit

(1) KAWERAU, *Die nest. Patr.* S. 128.
(2) KAWERAU, *Amerika* ..., S. 230.
(3) KAWERAU, *Die nest. Patr.* S. 128 Anm. 73.
(4) KAWERAU, a. a. O. S. 128 Anm. 75.

schwerlich noch nestorianische Bischöfe (1). Die Stellung der Nestorianer in der Ebene war bereits im Jahre 1778 so schwach, dass Išoʿyahb, der Neffe des verstorbenen Patriarchen Elias XII., sich des Patriarchenthrones nur unter der Bedingung bemächtigen konnte, dass er sich als katholisch ausgab. Er nannte sich Elias XIII. Als er bald darauf die Maske abwarf und sich wieder zum Nestorianismus bekannte, wurde er sofort abgesetzt und sah sich gezwungen, in den Bergen Zuflucht zu suchen. In der Ebene konnte er sich nicht halten. Dort konnte sich nur ein katholischer Patriarch durchsetzen. Die Notabeln in Mossul wählten einen andern Neffen des Elias XII., eben Johannes Hormez, zum Patriarchen, der eigentlich von seinem Onkel für dieses Amt ausersehen worden war. Im Jahre 1783 wurde Johannes von Rom als Administrator des Patriarchats Babylon anerkannt (2). Das bedeutete nebenbei gesagt damals so wenig wie später eine Verlegung der Residenz nach Babylon = Bagdad. Etwas anderes ist der Titel eines Patriarchates und etwas anderes der tatsächliche Sitz. — Dass die Bischöfe der Bergnestorianer durch die Wahl eines Patriarchen von Alqoš ihrem eigenen Patriarchen einen Rivalen geschaffen hätten, scheint uns ausserordentlich unwahrscheinlich. Dass eine solche Rivalität bestand, geht aus den Ausführungen Kaweraus selbst klar hervor. Gerade das Gebiet von Urmia war zwischen dem Patriarchen der Berge und dem der Ebene strittig (3). Es war für den bergnestorianischen Patriarchen lebenswichtig, da seine Bergler zu arm waren, um ihn zu unterhalten.

Der problematische Elias XIV., der nur im Tagebuch des Justin Perkins auftaucht, verschwindet denn auch, wie Kawerau selbst gesteht, sehr bald wieder spurlos von der Bühne, Man hört nichts mehr von ihm. Auch die amerikanischen Missionare schweigen sich über ihn aus (4). Es bleibt freilich die Frage zu lösen, wer denn der nestorianische Prälat war, mit dem Justin Perkins im Oktober 1834 zusammentraf. Von einem Neffen des katholischen Patriarchen Johannes Hormez, der zeitweilig zum Nestorianismus zurückkehrte und sich vom nestorianischen Patriarchen zum Bischof weihen liess, erfahren wir auch aus anderer Quelle. George Percy Badger, der bekannte anglikanische Missionar, der 1842 zu den Nestorianern kam, berichtet in seinem Buch « The Nestorians and their Rituals », wie im Jahre 1834 der Patriarch Simon einen Neffen seines katholischen Rivalen unter dem Namen Elias zum Metropoliten von Urmia weihte und ihm die Leitung der Nestorianer in der Umgebung von Amedia anvertraute. Aber schon ein paar Monate später kehrte Elias wieder

(1) Vgl. den Bericht von Southgate bei KAWERAU, *Amerika, usw.* S. 235, Anm. 366. Auch Bello, kennt keine nestorianischen Bischöfe in der Ebene zu der fraglichen Zeit.

(2) BELLO, S. 11. 12. 14.

(3) KAWERAU, *Die nest. Patr.* S. 129.

(4) Ebenda.

zur katholischen Kirche zurück (1). Badger weiss nichts von einer Wahl dieses Elias zum Patriarchen von Alqoš. Er spricht die Vermutung aus, dass Johannes Hormez selbst die Weihe seines Neffen durch den nestorianischen Patriarchen veranlasste, um sich so einen Nachfolger aus der eigenen Familie vorzubereiten. Er konnte ihn, ohne den Weisungen Roms offen zuwiderzuhandeln, nicht selbst weihen. Stephan Bello erklärt rundheraus, die zeitgenössischen Quellen machten den katholischen Patriarchen für die Weihe seines Neffen durch den Nestorianer verantwortlich. Der Neffe hiess Mansur Bar Safaro. Er wurde unter dem Namen Elias Bischof von Amedia und als solcher auch von der türkischen Regierung anerkannt. Die Weihe fand nach Bello schon im Jahre 1831 statt (2). Johannes Hormez nahm bereits 1835 diesen seinen Neffen ohne weitere Förmlichkeiten wieder in die katholische Kirche auf (3). Hätte Elias wirklich als Patriarch von Alqoš mit seinem Onkel rivalisiert, so wäre es nicht verständlich, wie dieser ihn mit solcher Leichtigkeit wieder in seine Gemeinschaft zuliess. Dass dieser Elias, da er den Titel eines Metropoliten von Urmia führte, auch in Urmia auftauchte, ist verständlich. Er wird sich dort bei seinem Zusammentreffen mit Perkins, um seiner Person grösseres Gewicht zu geben, als Patriarchen ausgegeben haben. Dass der angebliche Elias XIV. sehr bald wieder spurlos verschwindet, ist nicht verwunderlich, da er ja schon 1835 wieder katholisch wurde.

Die Grundvoraussetzung für die Unterscheidung zwischen Elias XIV., nestorianischem Patriarchen von Alqoš und Elias (Johannes Hormez) Patriarchen von Bagdad, ist die These Kaweraus von der Verlegung der Residenz des katholischen Patriarchen von Alqoš nach Bagdad, die 1830 oder 1831 stattgefunden haben soll. Nach Kawerau bestimmte Rom bei der Anerkennung des Johannes Hormez, die 1830 ausgesprochen wurde, als offiziellen Amtssitz des neuen Patriarchates Bagdad. An die Stelle der bisher miteinander rivalisierenden Patriarchate von Diarbekir und Mossul sollte von nun an ein neues einheitliches Patriarchat mit dem Sitz in Bagdad und dem Titel von Babylon treten (4). Der entscheidende Text lautet: « (Nos) ... te licet absentem, a vinculo, quo archiepiscopali ecclesiae Mossulensi, cui hactenus... praefuisti, tenebaris, ... absolventes ad eandem patriarchalem ecclesiam Babyloniensem Chaldaeorum... transferimus » (5). Bei genauerem Zusehen wird deutlich, dass Kawerau diesen Text gründlich missverstanden hat. Es handelt sich hier gar nicht um

(1) G. P. BADGER, *The Nestorians and their Rituals*, Vol. 1, London 1852, S. 167.

(2) BELLO, S. 112/113.

(3) BELLO, S. 124.

(4) KAWERAU, *Die nest. Patr.* S. 125/126.

(5) S. GIAMIL, *Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam*, Rom 1902, S. 397, zitiert bei KAWERAU, *Die nest. Patr.* S. 126, Anm. 55.

die Verlegung der Residenz des Patriarchen, sondern einfach um eine Formel, die bei jeder Patriarchenbestätigung fast im gleichen Wortlaut wiederkehrt, wenn der Erwählte bereits Bischof einer Diözese ist. Der Bischof muss von dem Band, das ihn an seine Diözese kettet, gelöst werden. Nur so kann er die neue Bindung an den Patriarchensitz eingehen. Er wird vom Bischofssitz auf den Patriarchenthron versetzt. Johannes Hormez war bisher Erzbischof von Mossul, jetzt wird er Patriarch von Babylon. Damit ist über den Ort, wo der Sitz des Patriarchen ist, überhaupt nichts ausgesagt. In unserem Falle ist und bleibt er in Alqoš bei Mossul. Der Titel eines Patriarchen von Babylon taucht hier nicht zum erstenmal auf. Das Patriarchat Babylon wird hier nicht erst neu geschaffen, es bestand schon lange. Sowohl das katholische chaldäische Patriarchat mit Sitz in Diarbekir wie das nestorianische mit Sitz in Alqoš bei Mossul werden in den päpstlichen Dokumenten « Patriarchat von Babylon » genannt (¹). In der päpstlichen Ernennungsurkunde für Josef IV., der 1759 katholischer chaldäischer Patriarch mit Sitz in Diarbekir wurde, heisst es, ganz parallel zum soeben zitierten Text für Johannes Hormez: « (Nos) ..... te ..... a vinculo quo dictae ecclesiae Diarbekirensi, cui tunc praeeras, tenebaris....., absolvimus et ad eandem ecclesiam patriarchalem Babyloniensem ... transferimus » (²). Daraus folgt keineswegs dass damals der Sitz des Patriarchen von Diarbekir nach Bagdad verlegt wurde. Ebensowenig lässt sich eine solche Folgerung aus dem Ernennungsdekret für Johannes Hormez ziehen.

Es steht vielmehr fest dass der Hl. Stuhl nicht die Absicht hatte, die Residenz des Patriarchen zu verlegen und dass Johannes Hormez tatsächlich in Alqoš blieb. Gabriel Danbo, der Gründer der chaldäischen Mönchskongregation des hl. Hormisdas, der 1827-30 in Rom weilte, um die Bestätigung seiner Kongregation zu erreichen und die Anerkennung seines Gegners Johannes Hormez durch Rom zu verhindern, schlug der Propaganda die Verlegung des Patriarchensitzes nach Babylon (= Bagdad) vor. Er wollte so seinen Gegner, der ihm den Besitz des Klosters Rabban Hormizd bei Alqoš ständig streitig machte, entfernen (³). Die Propaganda ging auf diesen Vorschlag *nicht* ein, während sie im übrigen manche seiner Anregungen bezüglich der Verteilung der Bischofssitze annahm. Der lateinische Bischof von Babylon, Petrus Alexander Coupperie, ein Freund des Johannes, teilt diesem, der damals in Alqoš residierte, am 5. Oktober 1830 die gute Nachricht seiner Ernennung zum Patriarchen und die Bedingungen der Propaganda dafür mit. Hier ist von einer Änderung seines Aufenthaltsortes nicht die Rede (⁴). Ebensowenig wird eine solche Änderung erwähnt in dem Brief der Propaganda an Coupperie vom 13. Mai

(¹) Giamil, S. 207.123.129.
(²) Giamil, S. 376.
(³) Bello, S. 83.84.
(⁴) Bello, S. 108-110.

1830, in dem die hl. Kongregation dem Bischof von Bagdad die Bedingungen für die Anerkennung des Johannes Hormez auseinandersetzt (1). Rom hat sich also auf den Wunsch des Gabriel Danbo, den Johannes Hormez aus dem Raum vom Mossul zu entfernen, nicht eingelassen. Die feierliche Übertragung der Palliums fand allerdings am 6. April 1834 in Bagdad statt, weil dort der mit der Überreichung beauftragte Prälat, Msgr. Laurent Trioche, residierte (2). Aus dem oben (S 142) bereits angeführten Brief des Patriarchen Johannes aus dem Jahre 1837 geht eindeutig hervor, dass dieser im Jahre 1836 seine Residenz in Alqoš hatte.

Erst im Laufe des Jahres 1837 begab er sich nach Bagdad, wo er dann im folgenden Jahre starb. Diese zeitweilige Übersiedlung bedeutet aber nicht die Verlegung des Patriarchensitzes nach Bagdad; denn die Nachfolger residieren weiter in Alqoš. Dass der Patriarch im Jahre 1837 nach Bagdad ging, ergibt sich aus einem Brief des chaldäischen Bischofs von Diarbekir, Basilius Asmar, vom 23. Oktober des gleichen Jahres an die Propaganda, in dem dieser berichtet, vor wenigen Tagen habe der Apostolische Delegat Laurent Trioche den Patriarchen nach Bagdad kommen lassen und ihn seiner Würde enthoben (3). Von dieser Übersiedlung nach Bagdad spricht offensichtlich der amerikanische Missionar Southgate, den Kawerau zur Stützung seiner These zitiert: « And finally, in his old age he was conveyed from his see to Bagdad, and kept in the house of the Vicar Apostolic, that he might there end his days, and the change in the succession be more easily accomplished » (4). Auch aus diesem Text geht hervor, dass die Residenz des Patriarchen nicht Bagdad war.

Die Nachfolger des Johannes Hormez residierten weiter in Alqoš. Kardinal Eugen Tisserant gibt mit Recht als Residenz des Johannes und der Patriarchen nach ihm Mossul an, d. h. genauer gesagt Alqoš bei Mossul (5). Patriarch Josef Audo schreibt z. B. am 20 Februar 1875 aus Alqoš an die Propaganda und am 20 April 1877 von ebendort an dem Papst (6). Ebenso residierte der 1849 erwählte Ebedjesu Khayyath in Alqoš (7).

Die Annahme Kaweraus, dass Rom ein neues Patriarchat in Bagdad geschaffen habe, erweist sich somit als unzutreffend. Johannes

(1) BELLO, S. 215-217.

(2) BELLO, S. 23.

(3) BELLO, S. 220. Msgr. Trioche veranlasste in der Tat den Patriarchen, die Regierung des Patriarchats dem Bischof Petrus Bar Talia (oder Natale) anzuvertrauen. Die Propaganda erkannte diese Regelung jedoch nicht an und ernannte ihrerseits den Nikolaus Zaya zum Coadjutor mit dem Recht der Nachfolge. Vgl. BELLO, S. 24.

(4) KAWERAU, *Die nest. Patr.* S. 127 Anm. 56.

(5) *Dict. de Théol. Cath.* XI, 1 Kol. 263.

(6) GIAMIL, S. 424.432.

(7) GIAMIL, S. 445.

Hormez und seine Nachfolger setzen tatsächlich die Serie der in Alqoš residierenden Patriarchen fort. Pius VIII. bezeichnet zwar im Ernennungsdekret den Johannes Hormez als Nachfolger des schon vor langer Zeit verstorbenen Patriarchen Josef IV. von Diarbekir (1). Es entspricht jedoch den Tatsachen besser, was Papst Gregor XVI. in seiner Ansprache im Konsistorium, das dem ersten Nachfolger des Johannes, Nikolaus Isaias, das Pallium verlieh, erklärte, es sei nämlich das Patriarchat von Diarbekir vom Hl. Stuhl abgeschafft worden (2). An seine Stelle trat das geschlossen zur katholischen Kirche übergetretene, bisher nestorianische Patriarchat mit Sitz in Alqoš, das den Titel von Babylon weiterführte. Diesem Patrairchat wurden auch die katholischen Chaldäer von Diarbekir angeschlossen.

Die Verlegung der Residenz von Mossul nach Bagdad ist erst in jüngster Zeit nach dem zweiten Weltkrieg erfolgt.

WILHELM DE VRIES S. I.

(1) GIAMIL, S. 396. Dieser Josef IV. starb. 1796 (s. BELLO, S. 8) und nicht, wie Kawerau fälschlich angibt (*Die nest. Patr.* S. 122), 1779.

(2) GIAMIL, S. 403.

RECENSIONES

Theologica et patristica

Maria. Êtudes sur la Sainte Vierge, sous la direction d'Hubert du Manoir S. I., Tome V, Paris, Beauchesne 1958. In-8°, pp. 1084.

Il quinto volume della ormai conosciutissima e tanto apprezzata enciclopedia mariana diretta dal Padre H. du Manoir, risponde ai quattro altri che l'hanno preceduto. Dopo l'articolo d'introduzione a carico di M. Riquet S. I., vengono 29 brevi dissertazioni sul culto della Madonna in Africa, America ed Oceania, ed altri 9 brevi monografie per completare le notizie sul culto della SS. Vergine in Europa ed Asia. Alla pagina 689 si apre una nuova sezione che viene intitolata: Articoli sintetici. Sono 11 e trattano diverse materie riferentisi alla Mariologia ed alla pietà mariana, dalla Teologia del Rosario alla Filatelia mariana. Il volume si chiude coi tre principali documenti di Pio XII sulla Madonna, a partire dall'ottobre 1954.

L'editore rispetta il metodo e l'indole che danno a questi diversi studi i loro autori. Tra essi, troviamo S. Eminenza il Cardinale di Toronto, che firma l'articolo sulla divozione mariana nel Canadà, e molti altri che si sono fatti un nome in altri lavori, come il francescano Giamberardini per l'Egitto, i gesuiti Llorente per l'Alaska, Lord per gli Stati Uniti, Romero per il Messico, Espinosa Polit per l'Equatore, Bartra per il Perù, Barnola per il Venezuela, Sakać per la Croazia, Holstein per le Apparizioni, i domenicani Thierry d'Argenlieu e Hamer, ed infine l'Assunzionista Wenger, che riprende in questo volume il tema bizantino.

Impossibile raccogliere l'immenso materiale accumulato nelle dense pagine di questo V volume. Dato il carattere della nostra rivista, ci crediamo in dovere di richiamare l'attenzione dei nostri lettori su alcuni di questi studi mariani, più direttamente riguardanti l'Oriente. Tra essi trovano posto quelli di Djoko Slijepcevic a proposito dei Serbi ordotossi (p. 595-602), di Nace Cretnik sulla pietà mariana degli Sloveni (p. 603-620), e del P. Stj. Sakać S. I. che si ferma sui due periodi più antichi (dal 640 circa fino alla fine del secolo XI) della pietà mariana nelle terre croate e dalmate (p. 620-658). Principalmente ci interessano le pagine che i francescani G. Basetti-Sani (p. 61-74) e G. Giamberardini (p. 75-116) hanno dedicato all'Egitto e quelle consacrate dal P. A. Wenger A. A. alla fede e pietà dei Bizantini.

Il P. Giamberardini, già autore di tre monografie sull'Assunzione, la Mediazione e l'Immacolata Concezione della SS. Vergine nella Chiesa Copta, svolge il tema: *Maria nella Liturgia Copta*, diviso in due parti, l'una sulla documentazione liturgica (culto, libri liturgici, tempi, iconografia, ciclo mariano), l'altra sul contenuto dommatico di questi documenti, dai quali ricava la dottrina della Chiesa Copta (parla, come è ovvio, della Chiesa Copta Ortodossa separata da Roma) sulla Predestinazione, la Maternità divina, la perpetua Verginità, la Santità, la Mediazione, l'Assunzione e la Regalità della Madonna. Il tutto corredato da abbondanti e scelte citazioni.

Il lavoro del P. Giamberardini colma la lacuna lasciata nel primo volume di Maria, dove si raccolgono altri lavori sulla Liturgia mariana dell'Oriente, e viene a rettificare alcune idee del P. Giulio Basetti-Sani sulla *Devozione popolare alla Madonna in Egitto:* il quale ci dà il frutto della sua personale esperienza, ma forse interpretandolo meno rettamente, ad esempio, quando si tratta della festa del 22 agosto (p. 67) ed accentuando gli eccessi che si introducono in taluni pratiche di devozione, principalmente in occasione dei pellegrinaggi (p. 68 s, 71 ss).

Finalmente, è un'obbligo segnalare il contributo del P. Wenger, il quale sotto il titolo: *Fede e pietà mariale a Bisanzio*, ci offre una interessante raccolta di temi su questo argomento, senza riprendere la materia svolta dal P. Salaville nel suo pregiato lavoro sulla Liturgia Bizantina, pubblicato nel primo volume. Wenger, approfittando delle sue precedenti ricerche nel campo della Mariologia bizantina, si sofferma sull'Assunzione e sulla Concezione Immacolata per ciò che riguarda la fede; per la pietà invece presenta la devozione alla Madonna Madre di misericordia e le tradizioni connesse coi grandi santuari mariani di Blacherne e di Chalcopratia. Chiude con una interessante dissertazione sullo « spirito della devozione bizantina alla Madonna », che viene a completare quel certo elemento di umanesimo che taluni trovano nella devozione latina. In questo suo ultimo studio, l'autore esce alquanto dai limiti che si era imposto. Invece di considerare l'indole della devozione bizantina presso i Palamiti od altri di lingua greca, la cerca nella storia intima e negli scritti del noto scrittore e teologo russo Padre Sergio Bulgakov.

Questi accenni al quinto volume della collezione *Maria* stanno a dimostrare la ricchezza di dati e la serietà con la quale, sotto la guida del P. Hubert du Manoir S. I., questa magna enciclopedia mariana si avvia verso la sua felicissima conclusione.

MAURIZIO GORDILLO S. I.

Keetje ROZEMOND, Soeur de Grandchamp, *La christologie de Saint Jean Damascène* (= Studia Patristica et Byzantina, 8 Heft), Buch-Kunstverlag, Ettal 1959, 117 S.

Die Theologie des hl. Johannes von Damaskus und insbesondere seine Christologie bildet gleichsam den Schlußstein im Gebäude der

griechischen Patristik. Mit Recht von der Bedeutung dieser Theologie überzeugt, bietet uns die Verfasserin eine Studie, die sich mit den bisherigen Studien über den gleichen Gegenstand auseinandersetzt und zu weiterer Forschung anregt. Ihre Untersuchung zerfällt in zwei Teile, einen theologischen und ein Florilegium, das sie aus den Homilien und der Dichtung des griechischen Kirchenvaters zu den Hauptgeheimnissen des Erlöserlebens zusammengestellt hat.

Im ersten theologischen Teil werden drei Themen entwickelt: Erlösungs-Christologie, « asymmetrische Christologie » und Überlieferungs-Christologie.

Erlösungs-Christologie ist die Lehre des Damaszeners über Christus, weil sie die Erlösung nicht unabhängig sieht vom Geheimnis der Menschwerdung, sondern im patristischen Satze beschlossen liegt: « Quod non est assumptum, non est redemptum ». Besonders tritt in der Christologie des hl. Johannes von Damaskus die soteriologische Bedeutung der Tatsache hervor, dass Gottes Sohn zugleich mit der Menschennatur einen menschlichen Willen angenommen hat, um den Menschen durch beständigen Gehorsam vom Ungehorsam Adams zu befreien. Soteriologisch wird auch Christi Beten gedeutet, soteriologisch seine Auferstehung.

Den Ausdruck « asymmetrische Christologie » hat die Verfasserin von Erzpriester G. Florovskij übernommen (dem sie einen merklichen Einfluß auf ihre Konzeptionen verdankt) (S. 1, Anm. 3). Damit ist gemeint, dass im Gottmenschen der vollen Menschheit keine menschliche Person entspricht. Unter dem genannten Stichwort handelt dann die Verfasserin über den Begriff der Enhypostasie, über die Vergöttlichung der Menschheit Christi, die gegenseitige Durchdringung der beiden Naturen, die Kommunikation der Idiome, die Anbetung der Menschheit des Herrn, über die beiden Willen, die beiden Energien, die Erkenntnis der Seele Christi, über die Verlassenheit des Herrn am Kreuze, seinen Tod und seine Verherrlichung.

Überlieferungs-Christologie ist schliesslich die Lehre des Damaszeners, weil sie gänzlich auf der vorhergehenden Überlieferung aufbaut und deren Ergebnisse zusammenfasst. Hauptquellen seiner Christologie sind das Konzil von Chalzedon, die Lehre des hl. Cyrill von Alexandrien, das Florilegium « Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi » und « De sacrosancta Trinitate » des Pseudo-Cyrill.

Die Originalität des hl. Johannes von Damaskus sieht die Verfasserin in der Synthese und tiefen Durchdringung der Überlieferung, in der Verbindung von Theologie und Anbetung, Dogma und Beschauung.

In der Tat wird der Leser dieser klar aufgebauten und zielstrebig durchgeführten, abgerundeten und schönen Abhandlung der Verfasserin, die sich mit Liebe ihrem Gegenstand zugewandt und in die Christologie des hl. Johannes von Damaskus vertieft hat, in der Überzeugung bestärkt, dass die Beschäftigung mit der Christologie des letzten griechischen Kirchenvaters auch noch heute für die theologische Spekulation und die Lösung ihrer Probleme eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hat. Die Verfasserin setzt sich mit den

modernen Problemen der Christologie auseinander, zeigt, wie diese in den Schriften des Damaszeners grundgelegt sind, wahrt sich aber den Meinungen der zeitgenössischen Teologen gegenüber ein selbständiges, kritisches Urteil und schützt den Damaszener gegen ungerechte Einwürfe einer liberalen, meist protestantischen Theologie. In den Grundzügen stimmt das Urteil der nicht katholischen Verfasserin durchaus mit dem der katholischen Theologie überein.

Selbstverständlich lassen sich auch einige kritische Bemerkungen vorbringen oder Wünsche anmelden. Unseres Erachtens legt die Verfasserin im Gefolge Florovskijs zu stark den Akzent auf *die Gottheit* Christi, während an einer Reihe von Stellen, die zum Beweise dafür angeführt werden, daß der Damaszener die Gottheit Christi betont, genau genommen von der *göttlichen Person* Jesu Christi die Rede ist; wobei ausserdem noch zu bemerken ist, dass die Namen « Jesus » wie « Christus » das *menschgewordene* Gotteswort bezeichnen. Auch scheint uns die Behauptung Florovskijs (« La reconnaissance de l'' anhypostasie' humaine est la reconnaissance de l' a s y m é t r i e de l'unité divino-humaine ») (2) weniger glücklich, da ja nach Lehre der hl. Väter und des Damaszeners die Menschheit Christi nicht « un-hypostatisch » oder « a-hypostatisch » ist, sondern hypostatisch, persönlich durch die Person des Wortes. Auch können wir die Ansicht Florovskijs nicht teilen, dass die Dunkelheit der Definition von Chalzedon bezüglich der menschlichen Natur Christi daher komme, dass *die Einheit* der Hypostase nicht direkt definiert sei. Ist doch *die eine und selbe* Person oder Hypostase sehr deutlich direkter Gegenstand der Definition. Die Definition spricht ausdrücklich von der konkret einen Hypostase, wenn auch nicht abstrakt von ihrer Einheit. — Aus Jugie liessen sich noch weitere Anregungen zur Damaszener-Forschung entnehmen. Nicht nur bietet er eine sehr vollständige Darlegung der Lehre des hl. Johannes von Damaskus über die hypostatische Union (II, 647 ff.), sondern weist auch auf mehrere besondere christologische Probleme hin, die sich aus dieser Lehre ergeben: Es lohnt sich der Mühe der Frage weiter nachzugehen, wie der Damaszener von der « zusammengesetzten » Person Christi spricht, wie er die Analogie zwischen hypostatischer Union und Seele-Leib-Verbindung im Menschen fasst; wie seine Lehre von der beständigen Verklärung der Menschheit Christi mit der Leidensfähigkeit des Gottmenschen auf Erden vereinbar ist (Jugie II, 662 f.); wie nicht nur ein voller menschlicher Wille dem Gottmenschen eigen ist, sondern dieser Wille auch seine natürliche Spontaneität und relative Eigenständigkeit beibehält; wie die Behauptung des Damaszeners, das Erfahrungswissen Christi nehme nicht zu (42), mit der Annahme einer vollen Menschheit zusammengehen kann; wie die Gottverlassenheit Christi am Kreuz nach dem Damaszener für die Menschheit Christi aufzufassen ist (ähnlich wie die Verfasserin zeigt, dass der Herr uns durch sein Beten nicht nur ein Beispiel geben, sondern auch die Wahrheit seiner menschlichen Natur — als Mensch konnte er beten — bekräftigen wollte) (14). — Für die Frage nach dem Verhältnis

des menschlichen zum göttlichen Bewußtsein Christi (vgl. 37; 42-43) hätte die Verfasserin Anregung durch die Kontroverse Galtier-Parente erhalten können.

Sehr richtig scheint uns die Verfasserin die Lehre des griechischen Kirchenlehrers über die Erbsünde (8 ff.) zu beurteilen; mit Recht stellt sie gegen Harnack und Seeberg fest, daß man in der Theologie des hl. Johannes von Damaskus die Begriffe « physisch », « mystisch », « moralisch », « geistlich » nicht voneinander trennen darf (13 f.). Es finden sich in der Dissertation noch zahlreiche andere klärende und anregende Feststellungen, wie zum Beispiel, dass nach dem Damaszener das Ereignis vor Cäsarea Philippi Urbild der kirchlichen Konzilien ist (59). Vor allem aber betont die Verfasserin des öfteren, daß selbstverständlich das abgrundtiefe, durch den brennenden Dornbusch vorgebildete Geheimnis der Menschwerdung bestehen bleiben muss und das Mysterium durch keine Erklärung hienieden gelöst werden kann (24; 28).

Bernhard Schultze S. J.

P. Beniamino Emmi, *Introduzione alla Teologia Orientale*, Roma, Pontificio Ateneo Angelico, 1958, in 8°, pp. 99.

Il presente volumetto, che l'autore dedica agli studenti di Teologia, è stato originariamente pubblicato nella *Somma del Cristianesimo*, a cura di Raimondo Spiazzi O. P. vol. II, Roma, Edizioni Paoline, 1958, pp. 737-826, sotto il titolo: la Chiesa e le Chiese. Si apre con un primo capitolo dedicato a spiegare il concetto di Chiesa Orientale, i loro riti e la loro separazione dalla Chiesa Romana (pp. 7-48). Segue un altro capitolo sulle dottrine teologiche delle varie Chiese (pp. 49-85). Il terzo e ultimo capitolo tratta dello stato attuale delle Chiese Orientali, tanto di quelle separate, quanto delle Chiese unite a Roma (pp. 86-99).

Quanto serve a diffondere l'interesse per l'Oriente Cristiano è degnissimo di lode, e certamente questo lavoro nel suo primitivo inquadramento nella *Somma del Cristianesimo*, non mancherà di destar l'attenzione di molti lettori per il problema dell'Oriente. Ma se lo si guarda come un nuovo manuale per la cattedra di Teologia Orientale, per le nostre facoltà Teologiche risulta troppo breve e conciso. Infatti, lasciate da parte le introduzioni, tutta la teologia Bizantino-slava si da in 10 pagine, ed in altrettante quella dei Monofisiti e Nestoriani. Naturalmente, è giocoforza ridursi ad una esposizione sommaria delle dottrine, senza addurne gli argomenti e senza produrre delle citazioni. Anzi non è da meravigliare se una tale esposizione diventa meno chiara, ad esempio quando parla del Palamismo (p. 64), e se alcune affermazioni sono da correggere, come quella dell'influsso bizantino nella teoria della Epiclesi presso gli Armeni (p. 83).

Più sviluppata è la parte descrittiva e storica delle Chiese Orientali che costituisce il soggetto del primo e terzo capitolo. Ma anche

qui il lettore vorrà una maggiore esattezza, come per la descrizione dei riti orientali, ai quali indistintamente sembra attribuire ciò che è proprio del rito slavo (nei paramenti, nella concelebrazione, ecc.), e dei dati più precisi anche sui punti più importanti, come per l'origine dello scisma bizantino, che sembra differito fino agli anni che seguirono la conquista latina di Costantinopoli nel 1203.

Forse quanto ho segnalato è da attribuirsi al fatto che E. redasse queste pagine per una cerchia più ampia di lettori: per universitari (p. 6). Volendo adattarle alle esigenze del corso di Teologia Orientale nelle nostre Facoltà, E. avrebbe dovuto rimaneggiarle più a fondo.

MAURIZIO GORDILLO S. I.

Bibliographia Patristica, Internationale patristische Bibliographie unter Mitarbeit von K. ALAND, Münster, H. D. ALTENDORF, Tübingen, L. BIELER, Dublin, F. L. CROSS, Oxford, J. DANIÉLOU, Paris, E. DEKKERS, Steenbrugge, G. GARITTE, Louvain, J. N. D. KELLY, Oxford, G. KRETSCHMAR, Hamburg, B. M. METZGER, Princeton, M. PELLEGRINO, Torino, A. PINCHERLE, Roma, H. RIESENFELD, Uppsala, M. A. SIOTIS, Thessaloniki, W. C. VAN UNNIK, Utrecht, J. VIVES, Barcelona, herausgegeben von W. SCHNEEMELCHER, Bonn. Tom. I, *Die Erscheinungen des Jahres* 1956, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1959; Tom. II (1957), Berlin 1959.

Muy bienvenida sea esta utilísima Bibliografía Patrística que, como « radar » sensible comienza a detectar desde 1956 todos los escritos que se refieren al estudio de los SS. Padres. Fue iniciativa del II Congreso de Estudios Patrísticos de Oxford y hay que reconocer que la no fácil empresa se ha organizado admirablemente. Se ha formado una extensa red de « captadores » bibliográficos que son al mismo tiempo figuras célebres y garantes en la patrística. Del enorme campo que tales observadores controlan dará idea el que sólo el catálogo de las revistas examinadas cubre más de 20 páginas de 47 líneas, lo que hace más de un millar de revistas. ¿Qué biblioteca puede ufanarse de poseerlas todas?

En cada volumen anual, preciosamente impreso y elegantemente encuadernado, se nos presentan 1) Obras generales, 2) Nuevo Testamento y apócrifos, 3) Autores en general y en particular, que es la parte más larga e interesante, 4) Culto, es decir martirologios, hagiografía, liturgia, 5) Escritos jurídicos y símbolos, 6) Doctrina de los autores e historia de los dogmas, 7) Exégesis del A. y N. Testamento, 8) Recensiones. No cabe pedir más. Hay un índice final de autores modernos que facilita la búsqueda.

La Bibliografía se presenta con las grandes cualidades de la claridad e integridad. A la primera contribuye la misma técnica tipográfica, sobre todo en el vol. II, que es ejemplar. La integridad

es la máxima hasta ahora obtenida y que sólo un equipo tan estratégicamente distribuido y tan diligente podía conseguir. Dice mucho el que de 1957 se recoge una mies de 1079 números bibliográficos. Lo cual demuestra el imponente estudio que se dedica a la patrística. Notaré que no todos los números revisten interés científico (melius abundare!) y que el n° 532 del tomo I no se refiere a Cirilo de Alejandría sino a Cirilo compañero de Metodio en el siglo IX.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

A. VÖÖBUS, *Literary, critical and historical Studies in Ephrem the Syrian* (= Papers of the Estonian Theological Society in Exile), ETSE, Stockholm 1958, pagg. 146. $ 3.50.

Egregius auctor, qui de re syriaca praesertim biblica et monastica conspicua studia his annis edidit, indagationes suas de S. Ephraem et de primitivo monachismo syriaco partim recolit partim ulterius in hoc libro prosequitur.

Primum caput fontes biographicos historiae s. Ephraemi et recenset et in crisim revocat. Recensio quidem est completa si excipias, nescio cur, testimonium Hieronymi in « De viris inlustribus » 115 quod silentio praetermitittur. Crisis vero fit aequo pondere. In capite secundo describitur biographia Ephraemi divisione facta inter epochas nisibena et edessena. Approbo uti minus probabilem haberi iter Doctoris Edessae in Cappadociam ut s. Basilium inviseret. Clarus auctor tenet Ephraemum diu prope Edesam eremiticam vitam egisse. Scribit in pag. 53: « The picture of the historical Ephrem is quite different. What we actually know about this period of his life, i. e. the last ten years of his life, is this namely, that the lived in his cell in the mountains of Edessa and from this place directed his multivarious work ». Haec duo capitula de biographia s. Ephraem omnia hucusque edita studia longe superant.

Sequitur caput tertium, in quo auctor in examen criticum adducit diversa opera de re monastica quae Ephraemo tribuuntur. Et iure quidem defendit authentiam epistolae ad Montanos et hymnorum in Iulianum Saba et in Abraham Qidunaja. Quibus adiunguntur 5 alii sermones ad ascetas qui a Rahmani in II volumine « Hymnorum de virginitate » publici iuris facti sunt. Liceat mihi ab auctore in hoc dissentire quod hae homiliae *sine dubio* ab Ephraemo scriptae sint. Nam cum mss. quae eas servant non nisi tardioris sint aetatis, ut Vööbus concedit, debiliora mihi aliunde videntur argumenta pro authentia, quae sunt 1) concordia inter conditiones monachatus solum eremitici et vitiis infecti quae in his sermonibus et in aliis scriptis Ephraemi valde similes sunt; 2) quod in his sermonibus habeamus textus e Diatessaron sumptos. Ad primum autem adnoto formam eremeticam monachatus inter syros toto saeculo V et etiam partim VI, apud syros orientales, viguisse, quod patet legenti Theodoretum

et « Historiam beatorum orientalium » Ioannis Ephesi. Cfr. etiam S. JARGY, *Les origines du monachisme en Syrie et en Mesopotamie, Proche-Orient Chrétien* 2 (1952) 110-24. Quod vero attinet ad 2) fateor non persuaderi paucis ilis textibus evangelicis ab auctore allatis, nam etiamsi non concordent cum peshitta neque cum curetoniana neque cum synatica versionibus, non inde constat agi certe de Diatessaron. Uti enim videre licebit cum Diatessaron et citationes evangelicas antiquas proxime edam, sunt praeter tres illas versiones et vestigia aliarum.

Caput quartum quod agit de physionomia ascetismi syriaci aliquatenus claudicat cum etiam in fundamentum afferantur illi sermones de quorum genuinitate nondum certitudo adest. Tandem caput quintum de momento Ephraemi in historia monachismi apud syros habet quaedam vere praetiosa, ut est tractatio (pp. 113-17) historica de discipulis Doctoris Edessae, alia vero, ut est paragraphus de influxu in formas vitae monasticae, discussioni patent.

I. ORTIZ DE URBINA S. I,

Dictionnaire de Spiritualité, I. *Éphrem le Syrien* (saint), † 373. 1) Vie et personnalité. – 2) Oeuvres. – 3) Doctrine spirituelle. (E. BECK) 2. *Éphrem* (*les versions*) – I. Éphrem grec – II. Éphrem latin (D. HEMMERDINGER-ILIADOU) – III. Autres versions. (J. KIRCHMEYER) coll. 788-822.

Si tratta di un valido contributo agli studi sul Dottore di Edessa. Il Beck, così noto per le sue edizioni di Efrem, ne traccia brevemente la vita. Peccato che egli non abbia potuto adoperare lo studio qui recensito del Vööbus! Dissente da costui in quantochè non ammette che Efrem abbia professato in continuazione la vita solitaria dei monaci. Al più avrà fatto dei brevi soggiorni presso di essi. È così fissa quest'opinione presso il Beck, che non vuole accettare come certamente autentici gli inni in onore di Guliano di Saba e di Abramo Quidunaja, benchè siano contenuti e attribuiti a Efrem in un manoscritto antichissimo del sec. VI, semplicemente perchè in quegli scritti si suppone che Efrem sia stato un vero monacho. Questo criterio mi sembra meno conforme alla critica. A ragione invece il chiaro autore mette in dubbio quei sermoni indirizzati ai monaci, ma contenuti in codici troppo recenti, la cui genuinità il Vööbus difende nel suo libro. Tanto il Beck quanto il Vööbus fanno una sintesi della spiritualità di s. Efrem. Mentre il primo sfrutta più a fondo il contenuto degli Inni Nisibeni e degli Inni sulla fede, il secondo mette l'accento su quello che gli scritti autentici o dubbi dicono sulla forma esterna della vita monastica. Come punti speciali che spiccano nella dottrina spirituale del Dottore edesseno il Beck studia la fede, la carità, la preghiera, il digiuno e le veglie, la verginità e la penitenza. Molto interessante è anche la parte che nella nostra santificazione hanno

lo Spirito Santo, il Padre e il Figlio. Si capisce che questo rapido compendio non esaurisce la profonda spiritualità di Efrem. Ma come riassunto è fatto molto bene, e viene a riempire un vuoto secolare.

Chi avrebbe poi pensato che in questa sede fosse studiato il difficile e spinoso problema critico delle versioni di S. Efrem a cominciare da quelle greche? L'inchiesta è condotta con straordinaria pazienza e riesce a far guadagnare qualche punto al valore critico di alcune versioni greche sia pure indirettamente, poichè qualche versione latina di Efrem, fatta senza dubbio da quella greca, è conservata in un vecchio ms. del sec. VII e qualche altra contiene citazioni che sarebbero vicine al Diatessaron. Lì, dove (col. 801) si elencano due papiri e cinque mss. unciali — quindi anteriori al sec. X — contenenti opere attribuite ad Efrem, sarebbe stato molto importante segnalarne l'età precisa e aggiungere se si tratta di opere la cui genuinità è già nota dal siriaco.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Ascetica

Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*. Introduction, texte critique, traduction et notes de J. Darrouzès, A. A. (= Sources Chrétiennes 51), Paris 1957, pp. 142.

« Sources Chrétiennes » a-t-il un sens chronologique? Mais Syméon de Saint-Mamas est antérieur à Guillaume de Saint-Thierry et à Aelred de Rievaulx. En tout cas il a trouvé dans le P. Darrouzès un éditeur - traducteur soigneux, sagace, sympathique et qui ne craint pas sa peine. Je ne suis pas compétent pour la critique des manuscrits. Mais le P. D.me fait l'impression de s'y entendre comme pas un spécialiste, et son chapitre sur l'histoire du texte paraît digne de toute confiance. Le suivant: « Composition et style » est plein de notations judicieuses, par exemple, p. 32: « . . . il ne faut pas aborder un auteur du onzième siècle avec une grammaire classique, ni corriger des incorrections apparentes, sans se référer au contexte ». Pour la question posée p. 28, j'inclinerais à penser que les discours in extenso ont précédé les chapitres qui en sont des résumés ou des extraits, complétés en ce second temps pour arriver au chiffre voulu. Telle est généralement le cas des Centuries. Seulement tantôt c'est le premier auteur qui extrait ou résume lui-même, tantôt c'est un lecteur comme saint Maxime. Les cinq pages concernant la doctrine se distinguent par leur prudente réserve: attendons (nous pouvons attendre, étant suffisamment pourvus de « sources » par ailleurs) la publication intégrale des écrits laissés par Syméon.

Louons sans réserve les Index, surtout celui des termes doctrinaux, p. 121-132. Quant à la traduction, des sondages nombreux n'y ont

guère rencontré d'autres défauts que ceux inhérents à tout transposition d'idées antiques dans une langue moderne. Quelques détails relevés: I, 78, note 1: l'allusion scripturaire est *Sap.* 7, 18 « ... connaître...le commencement, la fin et le milieu du temps ». I, 16 « inflexible et persévérant dans ton propre élan ». Syméon savait sa langue ascétique; or, dans celle-là la *prosbolè* c'est une attaque, une suggestion de l'ennemi. Il faut donc traduire: « Tu sauras combien cela est vrai, lorsque, de ton côté, tu demeureras inflexible même (le *καὶ* n'a pas été rendu) en ce guet-apens, tandis que les autres... ». — I, 27, note 1: je crois qu'il *faut* laisser à ce chapitre sa forme historique, et en chercher la source. — I, 62 : n'y aurait-il pas une inversion compliquée d'une faute de lecture (de la part du copiste): *τῷ δὲ μέχρι ταπεινουμένῳ θανάτου θαυμάζουσιν.* PG. 120. 621 A *τὸν μέχρι θανάτου ταπεινούμενον.*

Quelques *paroramata*: Index s. v. *ἀγνοία* (*sic*) *βῦθος τῆς* —; s. v. *γεώηδὴς* (*sic*); s. v. *μόνη* avec renvoi à Jean 14, 23.

J. HAUSHERR, S. I.

DENYS L'ARÉOPAGITE, *La hiérarchie céleste* (= Sources chrétiennes 58). Introduction par R. ROQUES. Etude et texte critiques par G. HEIL, traduction et notes par M. DE GANDILLAC. Paris 1958, pp. xcv + 226, dont 191 doubles.

Trois spécialistes s'attaquent au pseudo-Denys: un introducteur, un éditeur, un traducteur. Logiquement, c'est par l'éditeur que nous devons commencer. L'édition, nous ne pouvons que la recevoir, avec des sentiments divers, selon l'opinion que nous avons chacun et du pseudo-Denys et de ce que doit être une édition critique. Tous cependant auront éprouvé un peu de surprise: à force de l'avoir attendue, on ne s'y attendait plus guère. Surtout quand on avait connu un certain M. Pinard, jadis proviseur aux lycées de Metz, puis de Toulouse, et vu chez lui, entassées dans une grande armoire, les photos de manuscrits qu'il avait rapportées du Levant et faites avec l'appareil personnel de Mgr Graffin. De M. Pinard et de ses manuscrits, a-t-on perdu toute trace? La liste des sigles (p. 63) n'enregistre que des codd. de France, d'Angleterre et d'Italie, sauf le Sinaiticus Syrus 52, lequel n'a d'ailleurs pas servi à grand'chose, si ce n'est à nous créer des embarras. Une remarque ingénue: nous qui avons peiné sur le texte de Cordier dans PG 3, nous aurions aimé qu'on nous indiquât d'une façon nette les passages où la nouvelle édition s'en écarte. Apparemment ces divergences sont si peu importantes, défalcation faite des variantes graphiques, que nous n'avons rien à changer à l'image que nous nous étions faite de l'« univers dionysien » sur la foi du vieux Migne. Du moins devons-nous à Günter Heil cette assurance. Les autres pièces du *Corpus* y changeront-elles quelque chose? S'il nous est permis de faire une suggestion: il vaudrait peut- être mieux que l'éditeur se libérât des conseils d'autrui inspirés du Sinaiticus;

ainsi col. 140,44 l'addition λοιπὰ n'est pas nécessaire, pour ne rien dire de plus (le traducteur l'a du reste négligée): col. 241, 6, il n'y avait aucune + à mettre, parce que là non plus il ne manque rien ni pour la grécité ni pour l'intelligibilité; le traducteur a pu faire un mot-à-mot très compréhensible.

De l'introducteur R. Roques nous aurions mauvaise grâce à faire l'éloge, après le P. S. de M. de Gandillac (p. 68). Sachons-lui gré aussi d'avoir su s'exprimer clairement et de ne pas nous écraser d'une érudition superflue: double marque de l'honnête homme, dans les deux sens du terme. Le traducteur a fait des progrès depuis 1943, non seulement parce qu'il a volontairement préféré à la facilité de lecture «une très attentive soumission aux procédés stylistiques de l'auteur», mais aussi parce que, inconsciemment peut- être, une sagesse qui vient normalement avec l'âge le rapproche de la simplicité et de la tradition. Nous avons cité deux passages où il ne s'est pas astreint aux nouvelles leçons de G. Heil. Il y en a d'autres où il a suivi le texte d'un manuscrit relégué par l'éditeur dans l'apparat critique, par ex. 121, 17 « unité singulière » répond à ἑνιότητος de M, et non pas à ἐνδότητος; 141, 35 « à partir de tout », néglige, avec M et d'autres, le αὐτῶν du texte, etc. Ce n'est jamais bien grave, quelquefois même cela vaut mieux. Quand à l'exactitude de la version, elle est aussi parfaite qu'on peut l'espérer pour le style (vocabulaire et syntaxe) du faux aréopagite. J'ai relevé bien des vétilles: aucune qui vaille vraiment la peine et le papier qu'il faudrait pour la discuter. Voici, pour montrer leur peu d'importance: 241, 21 μετὰ τὰ Χερουβίμ ne signifie pas « parmi les chérubins », mais *après* les chérubins. 241, 24 « qui portent des haches » = qui portaient...; 241, 32 « une parole » pour ὁ λόγος? 241, 36: « de l'Ange qui a revêtu la belle étole » = de celui qui a revêtu la sainte étole. Plus susceptible d'être mal comprises, des tournures comme 208, 11 sv. « en ce sens qu'elles se sont libérées des taches et souillures profanes et qu'elles refusent d'accueillir... »: le grec attribue-t-il cela à la *volonté* des anges supérieurs? Le verbe réfléchi peut induire en erreur: cfr. encore 212, 10: « parce qu'elle s'est assimilée à Lui ». Malgré l'emploi assez aberrant de πρὸς chez Denys, je ne crois pas qu'il faille le traduire par *après*, comme 272, 42 ss. Il y a aussi l'inévitable lot de fautes d'impression, et naturellement par groupes: le P. de Mesnace (p. 132 deux fois); p. 86 notes 3-5 ἐνθέων, sancta recundans (sic), Beware (non pas en anglais!), p. 181 le seul mot hébreu, en trois lettres, en a une d'erronée.

Les études dionysiennes gagneront à l'édition nouvelle, même si le faux Denys n'y gagne pas. I. HAUSHERR, S. I.

J. VANNESTE, S. J., *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite*. Desclée De Brouwer, Bruxelles 1959, pp. 264.

Le pseudo-Denys y gagnera de redevenir lui-même. Il nous importe assez peu de percer les ténèbres où s'est enveloppé le personnage; ce

qui prime tout, c'est de nous libérer de tous les respects usurpés, pour retrouver le sens de son œuvre et en apprécier la valeur chrétienne. Comme dit le P. Théry O. P., la légende fondée sur le pseudonymat « intimidait les théologiens dans leur critique du *Corpus Dionysianum* » (*Etudes dionysiennes* I, *Hilduin, traducteur de Denys*, Paris 1932, p. 11). A vrai dire saint Thomas s'était déjà un peu dégagé de cet envoûtement (cfr. M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas*, p. 195, note 1), et on sent plus d'une fois qu'il avait envie de s'affranchir bien davantage, quand il recourt à une « prestidigitation », qui « lui permet de s'approprier (disons: de ne pas rejeter) les formules dionysiennes les plus risquées », mais « en en métamorphosant le contenu » (E. Gilson, *Le thomisme*, Paris 1945, p. 196). Plus récemment des orientaux se désensorcèlent à leur tour de l'emprise pseudo-aréopagitique, en cherchant à montrer que leurs grands hommes ne s'y sont pas laissés prendre (cfr. J. Meyendorff, *Note sur l'influence dionysienne en Orient*, Texte und Untersuchungen 64, Berlin 1957, p. 547-552).

Le P. Vanneste, pour sa part, veut en avoir le cœur net: il examine la *Théologie Mystique* de l'illustre Inconnu à la lumière, pourrait-on dire, d'une maxime incontestée parmi les philosophes: non sunt multiplicanda entia sine necessitate, c'est-à-dire ici: il n'y a pas lieu de postuler des expériences mystiques chez le pseudo-Denys, si ses ouvrages n'imposent pas cette inférence. Précisément parce que nous ne savons rien de rien sur l'auteur, il faut partir uniquement de ses écrits et les interpréter selon le susdit principe d'économie. Se proposer, comme W. Völker, de pénétrer le système dionysien à partir des expériences mystiques secrètes de l'auteur (*Kontemplation und Ekstase bei pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, p. 111), c'est une erreur au départ: on fera peut-être encore un beau voyage à travers un pays d'autant plus enchanteur qu'il est plus irréel, on n'arrivera pas au but: une vue exacte de « l'univers dionysien » (Titre de l'ouvrage de R. Roques, Paris 1954), ni de la gnoséologie dionysienne, dite théologie mystique. D'ailleurs, même si Denys avait été au troisième ciel, il rangerait encore cette extase, comme il a fait celle de saint Paul, bien à sa place dans la construction néoplatonicienne, et il nous dirait qu'« il a su, au-delà de toute intellection, que Dieu est au-delà de tout, Lui qui est la cause de tout », comme beaucoup d'autres le savent qui ont fait simplement de la philosophie. Le seul fait de parler bien d'une réalité invisible ne prouve pas qu'on l'a perçue expérimentalement, mais seulement qu'on l'a aperçue mentalement. L'absence de charismes peut même faciliter des constructions systématiques auxquelles un mystique de bon aloi n'aurait pas eu le pouvoir de penser.

Quoi qu'il en soit, le P. Vanneste pousse le souci de la probité et de la clarté plus loin que n'est jamais allé aucun autre interprète de Denys. L'idée d'imprimer la *Mystique Théologie* en « stances » (p. 226 ss.), est à elle seule une trouvaille qui mériterait d'être imitée par les éditeurs des autres pièces du *Corpus*. Cela ferait sauter aux

yeux le balancement stylistique du discours et, par suite, la « structure rationnelle » de la doctrine.

On attend les critiques, et de la part des critiques le détachement dont le P. Vanneste donne l'exemple.

I. HAUSHERR, S. I.

Panaghiotes K. CHRESTOS, Professeur à l'université de Thessalonique. *Νικήτα Στηθάτου μυστικὰ συγγράμματα* (*Ecrits Mystiques de Nicétas Stéthatos*). Introduction, texte inédit, notes. Avec la collaboration de S. SAKKOS et G. MANTZARIDES, Thessalonique 1957, pp. 196.

Deux choses dans ce livre: une introduction qui apporte une rectification de chronologie; des textes inédits de Nicétas Pectoratus. I. Chronologie. Syméon le Nouveau Théologien ne serait pas mort en 1022, mais en 1037. Son disciple Nicétas serait né non pas au début du siècle, mais aux environs de 1015. Il a achevé la *Vie de Syméon* peu après la consommation du schisme en 1054. Nous attendions le congrès de Munich et la discussion annoncée au sujet de l'histoire byzantine au onzième siècle. Ni M. Paul Orgels ni M. Marius Canard n'y sont venus pour décider qui a raison, des chroniqueurs grecs ou des historiens arabes sur un point controversé. Il ne nous appartient pas d'anticiper le verdict des spécialistes. P. K. Chrestos juge interpolé par un copiste mal renseigné le passage de la Vie de Syméon (n. 129) sur lequel se basait une chronologie devenue depuis 1928 (et même avant!) « communement admise » (p. 10). Videant peritiores...

Quant aux textes publiés ici pour la première fois, ils ne manquent pas d'intérêt et répondent bien à ce qu'on pouvait attendre de Nicétas Stétathos. Ce sont: 1. Sur la céleste et l'ecclésiastique hiérarchies; 2. De l'âme; 3. du Paradis (avec un appendice); 4. une correspondance (treize lettres) entre Nicétas et divers personnages. L'éditeur trouve insupportable l'excès de la méthode typologique qui fait voir à Nicétas partout des analogies entre le monde visible et l'invisible (p. 16 et 23). En revanche, il tâche d'interpréter de façon orthodoxe la théorie de l'épiscopat émise p. 79, n. 37 et que Nicétas tient de Syméon. Cela paraît difficile. Remettons sous les yeux du lecteur la traduction littéraire de ce passage:

« Celui donc qui est arrivé à la connaissance de ces choses (des mystères cachés de Dieu), comme je viens de le dire, celui-là est le véritable évêque, même si de la part des hommes il n'a pas été sacré évêque et hiérarque, mais qu'il soit, mettons, de l'ordre des prêtres ou des diacres ou des moines, comme il a été dit. Celui au contraire qui n'est pas initié dans ces (mystères), mais qui a encore besoin d'y être introduit... ne porte qu'un vain titre, quelque haute idée qu'il ait de lui-même, quand sa dignité le mettrait au-dessus de tous les autres,

et les lui ferait mépriser et regarder de haut ». Ces quelques lignes ne font que résumer la théorie exposée plus longuement et expliquer certaines initiatives de ce même Nicétas dans les années 1054.

Cette édition vient à son heure. Nous la recommandons aux théologiens du concile. Elle est bonne, mais pourrait être améliorée. Par exemple p. 170, lignes 9 à 17, il ne fallait pas mettre un point final, ni surtout commencer un nouvel alinéa avant *τούτους*: ce démonstratif est l'antécédent logique du relatif anticipé *οὓς* au bout de la ligne 9. Des fautes d'impression aussi, vg. p. 171, 19 il faut sans doute lire *φιλημάτων*.

I. Hausherr S, I.

Un moine de l'Eglise d'Orient, *La Prière de Jésus. Sa Genèse et son Développement et sa Pratique dans la Tradition Religieuse Byzantino-Slave.* Troisième édition revue et augmentée, Chevetogne, 1959, 128 p.

La troisième édition de ces pages montre évidemment l'intérêt que le public manifeste pour ce sujet. Cet intérêt a encore été accru par les nouvelles traductions de la *Philocalie* et des *Récits d'un pélérin russe*. Nous ne reviendrons pas sur le jugement que nous avons porté sur ce livre en 1951 (pp. 488-490); nous permettra-t-on cependant d'ajouter que les expressions vagues et exagérées que l'on trouve en certains endroits du supplément « Sur l'usage de la Prière de Jésus » (Chap. VI) peuvent susciter des réserves. On doit toutefois reconnaître, même si l'on hésite à concéder à l'auteur le mot décisif dans toutes ces questions, que cet opuscule reste, en attendant une étude plus approfondie, le meilleur ouvrage d'information.

T. Špidlík, S. I.

Dionysius Areopagita, *Von den Namen zum Unnennbaren.* Auswahl und Einleitung von Endre von Ivánka (= « Sigillum » n. 7), Johannes-Verlag, Einsiedeln; 112 p.

Le but du traducteur est de présenter au public sous une nouvelle forme une petite anthologie des pages les plus caractéristiques de Pseudo-Denys. La version est libre, les passages difficiles abrégés, l'introduction assez complète pour permettre au lecteur moderne de saisir plus facilement la pensée ardue de ce philosophe chrétien.

Dans sa préface l'auteur déclare que les écrits de Pseudo-Dénys sont « Grundbuch der östlichen Théologie und Mystik » (p. 23). Nous ne pouvons souscrire à cette affirmation, car, malgré l'auréole d'une prétendue apostolicité, il a fallu attendre jusqu'au XIIe siècle pour que l'œuvre de Pseudo-Dénys entra dans le mouvement de la pensée chrétienne. L'Orient chrétien a été peu perméable à sa doctrine spirituelle, tandis que l'Occident fut très lent à la découvrir et à la mettre en valeur (Cf. J. Vanneste, *Le Mystère de Dieu*, Bruxelles 1955, p. 5-6).

T. Špidlík, S. I.

Ladislaus R. RAVASI, C. P., I. *De Regulis et Constitutionibus Religiosorum.* Desclée, Romae, 262 pag.; II. *De Vocatione Religiosa et Sacerdotali.* Edizioni Fonti Vive, Romae, 272 pag.

I – Optimum studium praebet A., qui duas potissimum quaestiones, scil. naturam iuridicam et obligationem Regularum et Constitutionum, examini subiacet. Claritas elucet in diversis sententiis proponendis ac in propria propugnanda, una cum copia bibliographica sive antiqua sive moderna. Valor operis nullatenus imminuitur ex eo quod non omnes fortasse singulis opinionibus A. subscriberent, v. gr. quas A. propugnat circa Regularum et Constitutionum naturam (p. 66 s.), circa earum in conscientia obligationem (p. 67), circa conceptum et effectus pontificiae approbationis specificae (pp. 72-74). Opus Ravasi magnae utilitati procul dubio erit, non solum Professoribus iuris canonici, sed etiam Superioribus religiosis et Magistris spiritus.

II – Non minore claritate et acumine proposita est altera tractatio de Vocatione Religiosa et Sacerdotali, quam A. sive quoad eius historiam, sive quoad doctrinam, lucide evolvit. Praemissa historia doctrinae, quam de vocatione eximii viri, v. gr. S. Thomas, S. Ignatius a Loiola, Suarez, S. Franciscus Salesius, necnon et Canonistae nobis tradiderunt, A. ipsam doctrinam examinat sub diversis aspectibus, quibus vocatio est consideranda: quoad eius naturam, signa, obligationem quam inducit, ut tandem comparationem vocationem religiosam inter et sacerdotalem instituat. In huius operis attenta consideratione validum et aptum instrumentum ad proprium munus recte implendum invenient Superiores, Magistri spiritus et praesertim Magistri novitiorum, prout in votis A. erat in hoc tractatu conficiendo.

C. PUJOL, S. I.

Myrrha LOT-BORODINE, *Un Maître de la Spiritualité byzantine au XIVe siècle: Nicolas Cabasilas.* Éditions de l'Orante, Paris 1958, in-8°, pp. XIV-196.

¿Será verdad lo que advierten los Editores en el *Avant-Propos* de la obra, que este libro póstumo de la Sra. Lot-Borodine abre a los Occidentales el arcano misterioso del Oriente cristiano?

Es, desde luego, un libro interesante.

En el pensamiento de la Autora había de ser una refundición y como quinta esencia de muchas otras publicaciones suyas anteriores. Y ya sólo por esto sería acreedor a nuestro agradecimiento; que no es poca fortuna hallar a la mano un buen resumen de lo que no sin fatiga se tendría que buscar disperso por mil lados.

Interesante, sobre todo, aunque no fuera más que por el empeño puesto en hacer refluir en las enseñanzas de un consumado maestro

— cual lo fue y sigue siendo indiscutiblemente Nicolás Cabásilas — bellísimos aspectos doctrinales de la espiritualidad Oriental, según el sentir de grandes doctores de la antigüedad, como el Niseno, el pseudo Dionisio y Máximo el Confesor.

Pero claro está que en todo esto entra en juego, de modo bien visible, el ingenio de la escritora, acuciado por una acendrada piedad — idealística casi siempre — y por una tendencia exagerada a las grandes síntesis de las cosas, sin profundizar tanto en los detalles. En esto me parece ver, por una parte, el mérito principal de la presente obra y, por otra, en cambio, su defecto más saliente.

Sobradamente personal, Lot-Borodine tiene ante los ojos las dos célebres obras de Nicolás Cabásilas, *Exposición de la Divina Liturgia* y *La Vida en Cristo*; y hace de la primera una como *introducción* al santuario sacro de la vida cristiana, una *iniciación* de la espiritualidad (Parte primera, pág. 11-58), y de *La Vida en Cristo*, primeramente, el *desarrollo* de la misma espiritualidad por los Sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía, « misterios de la fe, de la esperanza-fortaleza y de la caridad » (Parte segunda, pág. 59-118), y luego su *coronamiento* por la manifestación más sublime del amor recíproco de Dios a los hombres y de los hombres a Dios, al inmolar por el objeto amado la propria vida (Parte tercera, pág. 119-185).

Todo este *plan* se prestaba, sin duda, a que la Autora fuera tocando muchísimos aspectos de la vida espiritual de la « Ortodoxia », tan profundamente enraizada en su alma. Y así lo ha hecho, entretejiendo el armazón de su edificio con mil consideraciones teológicas, más o menos fundadas, y con no pocas referencias y comparaciones con los puntos similares, que le salían el encuentro en la teología católica, conocida por ella algo someramente. Y todo ello con la efusión más sincera de honda piedad.

Pero, después de visto todo el libro — o cualquiera de sus partes —, sería curioso el poder saber si el lector ha acrecido con estas páginas el conocimiento, que ya tuviera, del valor intrínseco de Nicolás Cabásilas por sus dos célebres escritos, o si ha logrado hacerse una idea de ellos, correspondiente a la realidad, si por ventura los ignoraba. Porque más que un estudio sobre Cabásilas, creo que nos da aquí Lot-Borodine la exposición de sus propias ideas sobre la espiritualidad Oriental, encuadrándolas todas en la concepción general de los escritos cabasilianos.

Sin embargo, el título puesto al frente de la obra parece sonar diversamente y prometer al lector bien diferentes resultados.

De todas maneras, repetimos, el libro de Myrrha Lot-Borodine no dejará de ofrecer interés, a pesar de lo poco nuevo que en él vemos y de algunos errores doctrinales, que notarán en seguida los teólogos de profesión.

Manuel Candal S. J.

Constantine CAVARNOS, *Anchored in God. Life, Art and Thought on the Holy Mountain of Athos.* « Astir » Publishing Company, Athens, 1959. 74 Abbildungen, S. 230.

Der Verfasser des vorliegenden Buches ist Amerikaner griechischer Herkunft. Er ist gläubiger byzantinischer Christ und als solcher besuchte er den Athos vom ersten bis zum letzten Kloster, die vielen Skiten und fast alle Einsiedler. Er tat somit gründlich, was er tat. Er berichtet nicht sehr viel über ästhetische und kunsthistorische Dinge, auch nicht viel vom Standpunkt eines Welt- oder Kirchengeschichtlers aus. Obgleich er oft den mystischen Palamismus streift, so schreibt er nichts über den Einfluss, den diese Lehre noch heute auf die griechische Theologie ausübt, noch über ihre einstigen Auswirkungen auf die byzantinische Politik. Getreulich und mit vielen — aber keineswegs ermüdenden Zitaten aus der Philokalia und aus Paulos Euergetinos berichtet er von seinen Unterhaltungen, die er über religiöse Dinge mit vielen frommen Mönchen, die alles hinter sich gelassen haben, geführt hat. Auch die Kunstwerke sind ihm — und das mit Recht — vor allem ein Ausdruck des inneren Lebens der Maler und der Mönchsgemeinde, die sich zwischen ihnen bewegt. So entsteht ein anspruchsloses, aber sehr sympatisches Bild des Mönchstums auf dem Hl. Berg. Es ist wohltuend, nach den vielen, oft so anspruchsvoll sich gebärdenden Bildbänden auch einmal solch ein ernstes Buch geruhsam und mit Frucht für die allgemeine Bildung lesen zu können. Einige schöne, gut ausgewählte Bilder schmücken den schmalen Band.

A. M. AMMANN S. I.

Historica

Wilhelm DE VRIES, *Kirche und Staat in der Sowjetunion* (= Sammlung Wissenschaft und Gegenwart), Verlag Anton Pustet, München 1959, 202 Seiten.

Im Buche sind die in verschiedenen Büchern und Zeitschriften erschienenen Aufsätze des Verfassers über die Moskauer Patriarchatskirche und über die Verfolgung der katholischen Ostchristen zusammengestellt. Die Aufsätze sind zwischen 1948 und 1958 veröffentlicht worden. Die wichtigsten späteren Ereignisse sind nachgetragen. Vollständigkeit wurde angestrebt, konnte aber nicht ganz erreicht werden. Hauptquelle für die Darstellung ist die einzige in Sowjetrussland erscheinende religöise Zeitschrift, das offizielle Organ der Moskauer Patriarchatskirche « Žurnal Moskovskoj Patriarchii » (bis einschliesslich Juni 1957).

Inhalt: Es wird eine Einleitung vorausgeschickt über die russische Kirche im Zeitraum von 1917 bis 1939. Das erste Kapitel hat die innere Entwicklung der Moskauer Kirche seit der neuen Religions-

politik der Sowjetregierung zum Gegenstand. (Es wird gehandelt von Staat und Kirche im heutigen Russland und eine Antwort versucht auf die Fragen: Neuer Kurs in Moskaus Religionspolitik? und: Katakombenkirchen in Russland?) Das zweite Kapitel stellt die Moskauer Kirche in ihrem Verhältnis zu den übrigen Orthodoxen Kirchen dar. (Es geht um: Moskau, das « Dritte Rom »; die Moskauer Kirchenkonferenz 1948; den von Rom getrennten Osten im Schlepptau Moskaus; die Orthodoxen Kirchen und den Kommunismus; das Patriarchat von Moskau und den sowjetischen Einfluss im Nahen Osten). Es folgt das dritte Kapitel über das Moskauer Patriarchat als Werkzeug zur Unterdrückung der unierten Kirchen. (Nacheinander beschreibt der V. die Verfolgung der katholischen Ukrainer in der Westukraine; die Kirchenverfolgung in Rumänien — den Gang der Ereignisse, die durch die Verfolgung geschaffene Lage der Kirche, die Hintergründe der Verfolgung; sodann die Geschichte der Union mit Rom und die wahren Hintergründe des Abfalls —; die Liquidierung der griechisch-katholischen Kirche in der Karpato-Ukraine; die Unterdrückung in der Slowakei). Im vierten, dem Schlusskapitel, wird berichtet vom Moskauer Patriarchat und der protestantischen Welt. (Hier geht es um Besuch aus Moskau und die ökumenische Offensive des Moskauer Patriarchats).

Wir heben hervor, dass in den bisher vorliegenden Besprechungen des Buches die Sachlichkeit der Darstellung anerkannt wird.

B. S.

J. Karayannopulos, *Die Entstehung der byzantinischen Themenordnung* (= Byzantinisches Archiv, Heft 10). München C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1959, xx + 106 pages, 3 cartes.

Après avoir dans une introduction (pp. 1-4) exposé la question des thèmes et les problèmes, qui s'y rattachent, l'auteur présente en détail les solutions apportées par E. Stein, F. I. Ouspenskij, G. Ostrogorsky, et plus récemment par H. W. Haussig, A. Pertusi etc., au sujet de l'origine (pp. 5-11), le contenu social (pp. 11-16), la date (pp. 16-24) de l'organisation des thèmes. Avec les théories modernes, dont la plupart s'avèrent insuffisantes ou erronées, il confronte les témoignages des sources, surtout Constantin Porphyrogénète et Théophane (pp. 24-36).

Puis l'auteur étudie la composition de l'armée byzantine, les changements dans la tactique militaire, et dans l'organisation civile, survenus aux VIe et VIIe siècles (pp. 37-58). Judicieusement il distingue le problème de l'origine des thèmes (pp. 59-70), de celui de la concession des terres aux soldats (pp. 71-88). Avec raison il montre que les « *στρατιωτικὰ κτήματα* », mentionnés au Xe siècle, sont le résultat d'une longue évolution. Sur l'origine du mot thème (pp. 89-97), il

repousse l'hypothèse d'H. W. Haussig d'après laquelle les thèmes désigneraient d'abord les quartiers d'hiver affectés aux troupes. Avec beaucoup de modestie l'auteur suggère ses conclusions (pp. 98-99) qui nous semblent fort judicieuses. D'abord sa définition du thème est assez large, pour être admise communément: « une organisation administrative, où les pouvoirs civils et militaires d'une région sont concentrés dans les mains d'un stratège » (p. 98). Si l'on adopte cette définition, on n'a pas de peine à reconnaître avec l'auteur que l'origine lointaine des thèmes ne doit pas être cherchée seulement au VIIe siècle mais au VIe (pp. 68-69). L'auteur note à ce propos que « les réformes de Justinien et de Maurice n'ont pas suffisamment attiré l'attention des chercheurs » (p. 99). Qu'il nous soit permis de signaler que le troisième volume de « Byzance avant l'Islam », « Ravenne, Byzance et Carthage » a précisement pour but d'étudier la création et l'organisation des « Exarchats de Ravenne et de Carthage ».

Tandis que Justinien est encore tout pénétré du mythe classique de la séparation des pouvoirs civils et militaires, Maurice, qui fut stratège sur le front perse, n'hésite pas, en présence des invasions lombardes en Italie, et des incursions maures en Afrique, à concentrer tous les pouvoirs civils et militaires entre les mains d'un général en chef, l'exarque. Les exarchats sont ainsi comme le noyau primitif des thèmes. Lorsqu'au fur et à mesure des nécessités, les empereurs du VIIe siècle accompliront en Orient la même réforme, ils laisseront en Occident subsister le nom et les fonctions des exarques « prototypes » des stratèges. Mais, et l'auteur le remarque fort bien, la concentration des pouvoirs civils et militaires dans les mains du stratège dès le VIIe ou de l'exarque dès le VIe siècle sera suivie plus tard d'une transformation militaire, rurale et sociale, qui n'était pas en germe dans les mesures de Justinien et de Maurice.

Cette étude très poussée, parfois trop minutieuse, s'accompagne d'une bibliographie (pp. XI-XX), d'un index des noms grecs (pp. 100-101) et des noms latins ou modernes (pp. 101-105) et de trois cartes dont les deux premières concernent le VIe siècle et la troisième le début du VIIIe. Tel quel, cet ouvrage est un complément utile, et quasi nécessaire, aux travaux d'ensemble, déjà anciens de C. Diehl et de H. Gelzer sur l'origine des thèmes.

P. GOUBERT S. J.

Vasili KLJUCHEVSKY, *Peter the Great*. Translated by Liliana ARCHIBALD, Macmillan and Co., London 1958, p. VII + 282. Con due illustrazioni fuori testo e una carta geografica della Russia e dell'Europa Orientale negli anni 1689-1725.

Basilio Klučevskij, a suo tempo molto stimato ed ammirato professore di Storia russa all'Università di Mosca, solo verso la fine della sua vita cedette alle insistenti pressioni degli amici e studenti e

preparò le sue lezioni per la stampa. Così videro la luce i quattro volumi usciti negli anni 1904, 1906, 1910, 1909, nei quali è trattata la storia russa dagli inizi fino al 1762. Dopo la morte di Ključevskij, spentosi nel 1911, apparve nel 1921 il quinto volume, compilato a base degli appunti delle lezioni presi da uno studente. Questo corso di storia russa fu più volte ristampato e ne uscì anche una traduzione tedesca (Lipsia-Berlino 1925-1926).

La traduzione di Liliana Archibald, divisa in dieci capitoli, comprende le lezioni 59-68 della edizione russa, che trattano la vita e l'attività dell'imperatore Pietro il Grande. La traduzione è fatta secondo l'edizione sovietica del 1937. L'A. confessa nella sua prefazione di aver incontrato particolari difficoltà nel translitterare i nomi russi nella maniera conveniente per il lettore inglese e pure nel trovare le equivalenti espressioni inglesi corrispondenti alla terminologia russa. La versione inglese dell'A. si legge comodamente e piacevolmente, ma in molti passi la traduzione ci sembra molto libera. Certo, non è facile tradurre la prosa concisa, ma raffinata di Ključevskij, il quale curava molto il suo stile, come lo dimostrano le correzioni stilistiche che egli annotò sui margini della prima edizione per le eventuali edizioni seguenti. Ma ci sembra che l'A. ricorre troppo facilmente alla traduzione libera e alla perifrasi, anche quando non lo esigono le particolarità sintattiche e stilistiche della lingua inglese. Talvolta si può seriamente dubitare, se la traduzione troppo libera esprime il senso preciso della frase di Ključevskij.

Ključevskij pubblicò le sue lezioni senza note. L'A. nelle sue note offre concisi dati biografici dei personaggi menzionati nel testo, precisa i nomi geografici occorrenti, spiega i termini russi per i quali non esiste un equivalente preciso in inglese e spesso rimanda il lettore per le ulteriori informazioni agli articoli e libri pubblicati in inglese e in francese. Queste numerose note costituiscono una piccola bibliografia del regno di Pietro il Grande, assai utile per li lettore ignaro della lingua russa.

Non si comprende bene perchè nella traduzione non fu inclusa la lezione 69 che tratta della società russa nel momento della morte di Pietro il Grande. Nella lezione 68 (l'ultimo capitolo della traduzione), Ključevskij espone il proprio giudizio, insieme con quelli degli altri storici, sulle riforme di Pietro il Grande. La lezione 69 presenta i risutati di queste riforme nel quadro più vasto della società russa comprendente anche quegli aspetti di essa che Pietro non ha voluto o non ha saputo o non ha potuto cambiare. Perciò questa lezione è assai utile, se non indispensabile, per vedere le riforme di Pietro nelle loro vere proporzioni o nella loro giusta prospettiva storica.

Naturalmente l'opera stessa di Ključevskij non può essere oggetto della presente recensione. Tuttavia forse sarà utile notare che Ključevskij nella sua concezione della storia si ispira assai spesso alle concezioni storiche marxiste, specialmente quanto alla valutazione dei problemi sociali ed economici. Ciò spiega anche perchè il suo corso di storia fu ristampato dal Governo Sovietico. Le osserva-

zioni fatte sopra non pregiudicano la grande utilità di questa traduzione inglese, la quale è ben curata anche nella sua veste tipografica. Ma forse con un po' più di accuratezza il pubblico di lingua inglese avrebbe potuto avere in mano una versione di Ključevskij più precisa.

GIUSEPPE OLŠR S. I.

Oswald P. BACKUS, *Motives of West Russian Nobles in Deserting Lithuania for Moscow, 1377-1514*. University of Kansas Press, Lawrence, Kansas, 1957, p. 174 + 2 carte geografiche. $ 5.00.

Nel suo libro l'A. si propone di ricercare le cause delle numerose diserzioni dei nobili russi, i quali tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo abbandonarono il Granprincipato di Lituania e passarono in quello di Mosca. Per rispondere a questo problema, ampiamente delineato nell'introduzione (c. I), l'A. premette brevi cenni geografici e la concisa spiegazione della natura dei vari uffici amministrativi nel Granprincipato di Lituania (c. II). Poi esamina i diritti della nobiltà russa in Lituania. come essi appaiono nelle concessioni-delle terre ottenute dal Governo (c. III), i diritti della nobiltà risultanti dai privilegi goduti (c. IV), la distribuzione degli uffici amministrativi locali tra diversi nobili cattolici ed ortodossi (c. V), la posizione della Chiesa ortodossa (c. VI), i motivi della diserzione dei singoli nobili (c. VII). In base a queste indagini l'A. conclude (c. VIII), che i motivi che potevano indurre i nobili russi a preferire la Moscovia alla Lituania, possono essere formulati come segue: 1. Scontentezza dei nobili per la crescente tendenza del Governo del Granprincipato alla centralizzazione. 2. Posizione privilegiata della Chiesa cattolica in confronto con quella ortodossa. 3. L'impressione che le loro regioni (orientali) non erano trattate colla medesima equità che le altre (occidentali). 4. La combinazione dei particolari fattóri politici e militari risultante dalla crescente potenza di Mosca, che offriva maggiori possibilità di guadagnare più terre e più alti uffici. L'A. conclude che né la pressione dei cattolici sugli ortodossi né l'espansionismo moscovita spiegano sufficientemente le diserzioni dei nobili. Le ragioni principali sarebbero le contese tra la Lituania e Mosca per le regioni di frontiera e il risentimento dei nobili per il mancato conseguimento dei posti nell'amministrazione locale in Lituania, per la crescente affermazione del potere centrale nelle regioni orientali e per il favoritismo del Governo verso la piccolà nobiltà.

L'A. conduce le sue indagini con accuratezza e con abbondanza di note che rimandano alle fonti. La sua lunga lista, ben documentata, dei funzionari locali divisa secondo le regioni, colla indicazione dell'ufficio, della durata in carica e della confessione del titolare (p. 61-78) sarà molto utile per ogni studioso che si occuperà di questo periodo di storia politica e religiosa del Granprincipato di Lituania. L'uso pratico di questa lista è molto facilitato dall'Appendice (p. 135-154),

dove gli stessi funzionari sono riportati in ordine alfabetico con rinvii alle fonti e alle opere che ne parlano.

Si potrebbe rilevare, che l'importanza del fattore religioso fu forse assai maggiore di quello che l'A. ritiene. Non importavano tanto le singole restrizioni imposte alla Chiesa ortodossa quando la sua posizione generale nello Stato Polono-lituano di fronte a quella, dominante, della Chiesa cattolica. La Chiesa cattolica era la Chiesa del re, del Granprincipe, il suo clero godeva del « privilegium fori », i suoi vescovi avevano una speciale posizione politico-sociale. Non pochi teologi cattolici in Polonia consideravano allora con poca stima i riti e le istituzioni della Chiesa ortodossa ed alcuni giungevano perfino a negare la validità del battesimo degli ortodossi. Tutto questo insieme faceva della Chiesa ortodossa una Chiesa di secondo ordine. Data l'importanza che la religione aveva allora nella vita morale, culturale e sociale, i nobili ortodossi dovevano sentirsi un po' degradati di fronte ai nobili latini del medesimo rango. Invece a Mosca la religione ortodossa era professata non soltanto dal popolo, ma anche dal sovrano e dall'alta nobiltà. La Chiesa ortodossa, più conservatrice nelle sue tradizioni e istituzioni, poteva allora facilmente apparire quale simbolo e garanzia morale degli antichi privilegi e dell'antica posizione della nobiltà ortodossa, minacciata dalla nuova prassi introdottasi progressivamente dopo l'unione politica della Lituania colla Polonia cattolica, la quale unione diventava sempre più stretta. Perciò in tale atmosfera di disagio e di scontentezza poteva più facilmente nascere e maturare nell'animo di un nobile ortodosso l'idea di cercare l'uscita da questa situazione riparando nello Stato ortodosso dei Granprincipi di Mosca.

La veste tipografica del libro è ben curata. La carta è buona, la stampa nitida, ma i caratteri sono un po' troppo piccoli. Nei titoli delle opere in lingua polacca compresi nella Bibliografia (p. 155-163) sono rimasti numerosi errori tipografici, che certamente una più accurata revisione delle bozze avrebbe potuto evitare.

L'A. accenna (p. 6) che il presente studio dovrebbe costituire la base di un lavoro più ampio sull'influenza che i nobili provenienti dalla Lituania esercitarono poi sullo sviluppo delle idee e delle istituzioni nella Russia moscovita. La serietà e la solidità della presente opera dell'A. giustifica le migliori speranze per quella promessa.

GIUSEPPE OLŠR S. I.

Victor LEONTOVITSCH, *Geschichte des Liberalismus in Russland* (= Frankfurter Wissenschaftliche Beiträge, Kulturwissenschaftliche Reihe, Band 10), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1957, p. XV + 426.

L'A. nella sua opera intende colmare una lacuna del libro di De Ruggiero « Storia del Liberalismo Europeo », nel quale manca la

storia del liberalismo in Russia (e anche in Spagna). L'A. tiene a precisare che egli ha deliberatamente formulato il titolo del suo libro « Storia del liberalismo in Russia » e non « Storia del liberalismo russo », perchè il liberalismo in Russia fu nel suo insieme frutto delle idee liberali penetrate dall'Occidente, anche se in Russia il liberalismo fu posto davanti ad altri problemi ed assunse altre forme che in Occidente. L'A. nella sua introduzione (p. 1.) definisce il liberalismo come sistema individualistico, che dà la precedenza all'individuo ed ai suoi diritti. Sui principi fondamentali del liberalismo, — l'ordine sociale fondato sullo spirito dell'iniziativa individuale e la protezione dei diritti dell'individuo, — si fondano le ulteriori sue richieste: garanzia della proprietà privata, delle libertà civili e politiche ecc.

Nella prima parte (storia del liberalismo 1762-1855) — i primi due capitoli trattano del regno di Caterina II e di Alessandro I. Il terzo capitolo è dedicato al giurista Speranskij e il quarto allo storico Karamzin, rappresentanti illustri dell'assolutismo liberale, nel cui spirito fu condotta la codificazione delle leggi russe (c. 5), incominciata sotto il regno dell'imperatore Alessandro I e terminata sotto l'Imperatore Nicola I, al cui regno sono dedicati i cc. 6 e 7. Nella seconda parte l'autore segue l'evoluzione delle libertà civili negli anni 1856-1914. Qui è trattata la liberazione dei contadini dalla servitù della gleba (c. 1), la legislazione riguardante i contadini (cc. 2 e 3), il problema contadino ai tempi di Alessandro III (c. 4) e di Nicola II e dopo l'anno 1905 (cc. 5, 7, 8), nonchè il programma agrario dei partiti di sinistra.

Nella terza parte l'A. estende la sua indagine sull'evoluzione delle libertà politiche agli anni 1856-1914. Incomincia colla storia del liberalismo politico sotto l'imperatore Alessandro II (c. 1); seguono la riaffermazione del principio di autocrazia sotto gli imperatori Alessandro III e Nicola II fino al 1902 (c. 2). Al regime autocratico si oppone il « movimento di liberazione » tendente alla destitutione dell'autocrazia e all'istaurazione del regime costituzionale (c. 3). I capitoli 3-8 sono dedicati alle tendenze liberali, all'attività dello Zemstvo e al movimento rivoluzionario che condussero alla concessione della costituzione nel 1905. Negli ultimi quattro capitoli l'A. si occupa delle vicende delle quattro « Dume » e dei partiti in esse rappresentati.

Benchè sui singoli periodi e argomenti trattati nell'opera recensita esistono varie opere, mancava uno studio particolare sul liberalismo in Russia, che è tanto più utile perchè pubblicato in una lingua accessibile al largo numero dei lettori interessati alla storia politica russa. Credo però, che l'opera sarebbe stata più completa ed interessante, se l'A. avesse esaminato anche l'atteggiamento della Chiesa ortodossa russa verso il liberalismo in Russia nei diversi periodi. Inoltre sarebbe stato utile di aggiungere all'indice dei nomi anche l'elenco alfabetico almeno di quei libri, dai quali l'A. attinge le sue numerose e lunghe citazioni.

Giuseppe Olšr S. I.

O. HALECKI, *From Florence to Brest (1439-1596)*. Sacrum Poloniae Millenium, Rom, 1958, S. 444.

Das vorliegende gewichtige Buch von 431 Seiten ist ein leider nur « als Manuskript gedruckter » Nachdruck eines Beitrags des bekannten polnischen Historikers O. Halecki zum fünften Band der Folge: « Sacrum Poloniae Millenium », die in Rom erscheint. Diese Tatsache ist natürlich ein grosses Hindernis für die Verbreitung des Werkes über den Kreis der Leser dieser Sammlung hinaus, selbst wenn die Auflage etwa 500 Stück betragen sollte. Und das ist sehr schade! Handelt es sich doch um die Frucht eines durch über 40 Jahre hindurch immer wieder aufgegriffenen Spezialstudiums, das im Gegensatz zu den meisten anderen Darstellungen sowohl die Quellen der polnischen wie auch jene vieler römischen Archive verwerten konnte. Viele der römischen Urkunden waren zudem den bisherigen Forschern entgangen; sie sind somit ganz neu.

Der Auktor behandelt die sein Thema berührenden Ereignisse der politischen und der kirchlichen Geschichte als gleichwertige Gegenstände seiner Arbeit. Und auf dem Gebiet der Kirchengeschichte beschränkt er sich nicht auf die Geschichte der katholischen oder nichtkatholischen orientalischen Kirchen der damaligen polnisch-litauischen Ländermasse, sondern er stellt auch die zeitentsprechenden Ereignisse aus dem Leben der lateinischen Kirche, und hier vor allem den grossen Einfluss der vielen neuaufgekommenen nichtkatholischen theologischen Lehren dar. Er schildert auch die Bemühungen der römischen Kurie, den Türken eine Liga gegenüberzustellen. Diese Bemühungen führten zur Sendung des Alexander Komulovich in den Osten nach Siebenbürgen, der Moldau und der Ukraine und hier vor allem zum Fürsten Konstantin von Ostrog. Hier war Konstantin fast ein Verbündeter. Sie liefen nicht immer parallel mit den Bemühungen derselben Kurie, in Polen-Litauen die Kirchenunion zu fördern. War doch Konstantin mit der Zeit zu einem der entschlossensten Gegner des polnischen Königs und seines Kanzlers Zamojski herangewachsen, der in der Kirchenunion nicht nur ein religiöses Unding, sondern auch eine politische Gefahr für seine eigene Stellung im polnisch-litauischen Staatswesen sah. Hier war er also ein sehr beachtenswerter Gegner.

Durch die Schilderung auch dieser Ereignisse, welche die meisten Darsteller jener für so lange Zeit schicksalhaften Jahre zumeist nur kurz andeuten, trägt Halecki in bedeutsamer Weise zum besseren Verständnis der ganzen Epoche bei.

Die Ereignisse bis in den Anfang des XVI. Jahrhunderts hinein, die man in etwa als direkte Nachwirkungen des Florentiner Konzils ansehen kann, nehmen in seiner Darstellung, wie verständlich, keinen allzu breiten Raum ein; sie sind ja, im Fluss der staats- und kirchenpolitischen Entwicklung gesehen — nur Zwischenereignisse geblieben. Das Konzil von Florenz hingegen ist für die Union von Brest deshalb von grundlegender kirchenrechtlicher Bedeutung, weil die römische Kurie, wenn auch nicht die Florentiner *Form* des Abschlusses der

Union, so doch die Grundauffassungen des Konzils vom Inhalt einer solchen Union, zur Norm ihres Vorangehens auch für den Abschluss der neuen viel enger begrenzten Kirchenunion von Brest gemacht hat. Die protestantischen Gegner der Union von 1596, wie z. B. der sog. Kleriker von Ostrog haben dies schon gleich erkannt und haben darum sofort in jeder Weise auch den Abschluss von Florenz als untragbar und erzwungen hingestellt. Die Neu-Unierten von Brest hingegen und vor allem ihr zweifellos bedeutendster Kopf — der Metropolit Pociej — suchten zu beweisen, dass ihre Kirche die Nachfolgerin der früheren Unierten von Florenz sei, um dadurch in den Besitz der diesen einst von den polnischen Königen verliehenen politischen Rechte zu kommen. Ihre Handlungen waren also nicht so sehr von allgemein kirchlichen Überlegungen wie von polnisch-litauischen innerstaatlichen Gedankengängen her bestimmt.

Halecki folgt in seinen Darlegungen getreu dem geschichtlichen Ablauf der Ereignisse, wobei er ausser den gewissenhaft ausgenützten Quellen alle zugänglichen Arbeiten zu dieser Zeitpoche heranzieht. Die polnischen und ostslawischen Werke standen ihm während seiner Krakauer und Warschauer Lehrtätigkeit zur Verfügung. Da er als Professor an der Fordham University lehrt, sind ihm auch — im Gegensatz zu den meisten europäischen Historikern — die in den Vereinigten Staaten erschienenen Artikel und Bücher bekannt und zugänglich.

Ich glaube nicht, dass man sachlich gegen die ruhige und leidenschaftslose Darstellung ernsthafte Einwände erheben kann. Es handelt sich wirklich nicht um eine « Zweck »darstellung, die auslässt, oder gar umdeutet. Es ist aber gar kein Zweifel, dass es schwer ist, ein so umfangreiches Buch zu lesen, das ohne grössere Abschnitte gleichmässig durch über 400 Seiten fortschreitet. Man muss dem Verfasser Glück wünschen, dass er dieses ihn so lange beschäftigende Werk beendigen konnte! Und man möchte dem Werk selber wünschen, dass es viele Historiker ganz lesen!

A. M. Ammann S. J.

Francis Dvorník, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* (= Dumbarton Oaks Studies IV), Harward Univ. Press, Cambridge, Massachusetts, 1958, 342 pages.

La légende qui a fait de l'apôtre S. André le fondateur de l'Église de Constantinople, a constitué, au moins à partir d'une certaine époque, la réponse des Byzantins aux revendications romaines qui s'appuyaient sur la primauté de S. Pierre. Le Prof. Dvornìk examine l'origine de cette légende en relation avec la notion d'apostolicité et le rôle qu'elle a joué à travers les siècles dans les relations entre Rome et Constantinople.

Les trois premiers chapitres sont consacrés à l'étude des principes fondamentaux qui ont régi la constitution de la hiérarchie ecclésiastique particulièrement à partir du concile de Nicée jusqu'au

schisme d'Acace. Pendant cette période en Orient, l'organisation ecclésiastique se conforme, en principe, aux cadres de l'administration impériale. Par contre on n'attache guère d'importance aux origines apostoliques des églises particulières. Ce principe se manifeste surtout à partir du concile tenu à Constantinople en 381 et trouve sa pleine expression, pour ce qui regarde la capitale, dans le fameux canon 28 de Chalcédoine. La réaction vigoureuse du pape Léon I et de ses successeurs qui en appellent à l'autorité de S. Pierre pour défendre la prééminence des sièges d'Alexandrie et d'Antioche, amène les Byzantins à attacher une plus grande importance au caractère apostolique des origines. Avec quelque hésitation au concile d'Éphèse, décidément après celui de Chalcédoine, dans les actes officiels on appelle Rome « le Siège apostolique » et le pape « apostolicus », tandis qu'on avise aux moyens de faire participer Constantinople aux honneurs de l'apostolicité.

C'est au début du VIe siècle que l'on rencontre dans les écrits hagiographiques d'abord, puis dans une lettre officielle de l'empereur Héraclius au patriarche Serge, l'appellatif de « Siège apostolique » appliqué à Byzance. Le VIe concile écuménique consacra cet usage. Au siècle suivant, la réaction des inconodules contre les ingérences des empereurs en matière de foi, contribua grandement à accentuer dans l'opinion générale l'ascendant de l'autorité apostolique. Quant à la légende de S. André, fondateur de l'église de Constantinople, on croyait en retrouver les origines dans une liste des 70 disciples du Seigneur attribuée à Dorothée, évêque, de Tyr, que l'on datait de la seconde moitié du VIe siècle. F. Dvornìk pense que cette composition restée inconnue à Byzance pendant tout le VIIe s., appartient en réalité à une époque beaucoup plus tardive, probablement à la première moitié du IXe s. Aussi, faut-il croire que c'est par analogie avec l'ancienne Rome et non pas à cause de la légende de S. André que, dès débuts du VIIe s., Constantinople se qualifiait de « Siège apostolique ».

Après un examen attentif des nombreux écrits qui se rapportent à l'activité de S. André, l'Auteur conclut que tous les éléments de la légende, tirée des actes apocryphes de l'apôtre, circulaient à Byzance depuis le règne de Constance. Ils ne furent pourtant codifiés que vers la fin du VIIe et les débuts du VIIIe s.; ce retard s'expliquerait du fait qu'à Byzance on n'attribuait guère d'importance particulière à l'origine apostolique. Dvornìk étudie ensuite la diffusion de la légende qui eut lieu surtout à partir du Xe s., l'usage qui en fut fait dans la polémique anti-latine, ainsi que la théorie de la pentarchie en relation avec la notion d'apostolicité.

Dans l'œuvre du Prof. Dvornìk on appréciera surtout la richesse de la documentation et la recherche diligente pour découvrir les traces littéraires de la légende de S. André. En ce qui regarde l'influence des cadres administratifs sur la formation de la hiérarchie ecclésiastique, les témoignages apportés par l'Auteur, suggèrent, nous semble-t-il, des conclusions plus nuancées. Ainsi que le fait justement remarquer

J. Gaudemet (*L'Église dans l'Empire Romain*, Paris 1959, p. 327): « Dans tout l'Empire on a pu relever les preuves de l'indépendance des deux cadres », et quant à la prééminence des grands sièges d'Orient: « prestige et traditions religieuses, autonomie régionale et contingences politiques s'enchevêtrent pour fonder le titre d'une supériorité » (p. 350).

Relativement à la notion d'apostolicité, il y aurait lieu de préciser que les revendications papales en faveur du siège de Rome comme pour Alexandrie et Antioche, ne se prévalent pas d'une origine apostolique quelconque, mais de celle qui est étroitement rattachée à la personne de Pierre, le roc, sur lequel le Christ a fondé son Église. Les Byzantins de leur côté entendaient greffer les droits auxquels aspirait leur capitale, sur les privilèges même de l'ancienne Rome à laquelle idéalement ils identifiaient la Nouvelle; le témoignage du patriarche Jean, cité à p. 131, est explicite à cet égard. Il est clair que dans une telle perspective tout recours à la légende de S. André était hors de lieu. Ainsi on ne manquait pas, croyons-nous, d'accorder à Byzance de la valeur à l'origine apostolique — les contestations de S. Léon auraient suffi amplement pour attirer sur ce point l'attention des Byzantins — mais on avait pleine conscience que seule l'apostolicité rattachée à Pierre était susceptible de garantir une primauté. En effet quoique codifiée depuis la fin du VIIe s. et largement connue par la suite, dans le domaine hagiographique, la légende de S. André fut employée dans un but polémique pour la première fois, ainsi que nous l'apprend l'Auteur, seulement au début du XIIIe s. par Nicolas Mésarites.

La théorie de la pentarchie demanderait aussi quelques précisions. Elle a profondément évolué entre l'époque du concile de 869 où l'autorité du pontife romain s'exerce incontestée, même au dessus du concile, et la deuxième moitié du XIe s. où des irénistes, tel Pierre d'Antioche et Théophylacte de Bulgarie, sont d'accord pour dire que parmi les patriarches la décision appartient à la majorité.

On aura de la peine à reconnaître un compromis « pour sauver la face » dans la correspondance échangée entre Anatole et Léon I. Le patriarche avait essayé de s'excuser en déclarant son clergé responsable du 28e canon. Le pape tout en relevant que l'excuse était moins que médiocre, prenait de son côté acte du repentir du patriarche, garanti par l'empereur. Ou est le compromis? On ne peut cependant pas supposer sans preuves qu'Anatole ait menti et que Léon, n'espérant guère obtenir davantage, aurait feint de lui croire. Injurieuse pour le premier, pareille supposition ne cadre en aucune façon avec le caractère que nous connaissons du second.

Dans le passage cité à p. 137, Justinien, si nous comprenons bien son latin, demande au pape Hormisdas, non pas de vénérer les reliques des apôtres, mais de lui en envoyer pour lui-même et pour la basilique dédiée à leur nom, à Constantinople.

Ces critiques ne nous empêchent pas de savoir gré au Prof. F. Dvornìk de nous avoir fourni de précieux points de repère dans un domaine qui pour être celui de la légende fait parfois songer aux sables mouvants du désert.

PÉLOPIDAS STEPHANOU S. I.

Niketas CHONIATES, I. *Die Krone der Komnenen;* II. *Abenteurer auf dem Kaiserthron:* III. *Die Kreuzfahrer erobern Konstantinopel* (= Byzantinische Geschichtsschreiber, vol. VII, VIII, IX) übersetzt, eingeleitet und erklärt von Franz Grabler. Verlag Styria Graz, Wien, Köln 1958.

Tre volumetti (ma di 314, 291 e 320 pagine rispettivamente), che ci offrono in traduzione tedesca l'opera storica di Niceta Choniate. Sia lo scrittore sia le cose da lui narrate danno a questa pubblicazione motivo di particolare interesse. Nato a Chonae, vicino all'antica Colossi, nella seconda metà del sec. XII, Niceta è stato iniziato alle lettere greche dal fratello Michele, il celebre Arcivescono di Atene. Seguì la carriera del funzionario imperiale, ebbe molti e delicati incarichi e godè di grande influsso alla corte. Perdette tutto nella presa di Costantinopoli ad opera dei crociati e andò esule a Nicea, dove ebbe ancora da Teodoro Lascaris cariche ed onori, ma non rivide più la città di Costantinopoli; morì a Nicea nel 1214.

Per stile e concezione Niceta si ispira ai modelli classici; sicura documentazione, humour e profonda riflessione storica si uniscono per dare pregio alla sua narrazione che abbraccia un secolo di storia (1118-1206). Il primo dei nostri volumi tratta dei due regni di Giovanni e Manuele, che segnano l'apogeo della dinastia dei Comneni (1118-1180). Le crociate e lo stabilirsi degli stati franchi in Siria e in Palestina hanno moltiplicato ed esteso i contatti con l'intero occidente non meno che con i popoli dell'Est. Interessi politici e rivalità economiche, valori ideologici e culturali convergono da ogni parte a Bisanzio, la cui corte diventa cosmopolita e la cui diplomazia conserva per qualche decennio ancora le possibilità di una grande potenza.

Nel secondo volume che narra i regni di Alessio II, Andronico I e Isacco II Angelo (1180-1195), in un rapido susseguirsi di avvenimenti che toccano gli estremi limiti della tragedia, assistiamo all'inesorabile declino. Il massacro dei latini a Costantinopoli e la vendetta fattane a Tessalonica, qualche anno più tardi, dai normanni, Alessio II costretto a firmare la condanna a morte della propria madre, Maria di Antiochia, lo scempio che la folla inferocita fa del corpo di Andronico, Isacco II tradito e acciecato dal proprio fratello Alessio che ne usurpa il trono, questi ed altri episodi non meno drammatici passano sotto il nostro sguardo in una narrazione vasta per composizione e ricca di particolari.

Nel terzo volume assistiamo all'ultimo atto del dramma coi regni degli ultimi Angeli (1195-1206), il sacco di Costantinopoli e gli inizi dell'Impero latino d'Oriente. In appendice troviamo la narrazione della rivolta di Giovanni Comneno scritta da Nicola Mesarites.

In ognuno dei volumi un'ampia introduzione, numerose note e carte topografiche sono di valido aiuto al lettore per la piena comprensione del testo. PELOPIDAS STEPHANOU S. I.

Milovan DJILAS, *Land without Justice. An Autobiography of his Youth.* With Introduction and notes by Willian Javanovich. Methuen and Co. Ltd. London, 1958, p. 314, 25 shills.

Con questa sua autobiografia (fino all'età di 18 anni) M. Djilas intendeva piuttosto presentare la società della sua terra nativa, il Montenegro. Sullo sfondo della propria famiglia descrive la vita sociale del paese. Questa vita nei tempi passati ed ancora nella gioventù dell'autore aveva caratteristiche del tutto speciali, tanto differenti dalla vita sociale negli altri paesi d'Europa. La società del Montenegro si basava sulle comunità delle diverse tribù, fra le quali vigeva fino ai tempi recenti la vendetta del sangue, e sulle tradizioni secolari della lotta contro i Turchi. Il libro è pieno di storie di sangue, perchè quasi tutti gli antenati di Djilas morirono uccisi, poi ci fu la prima guerra mondiale con le sue conseguenze etc. Il titolo « Un paese senza giustizia » si deve capire nel senso, che gli assassini ivi furono cosa ordinaria.

L'autore comincia a descrivere la storia della sua famiglia, poi la vita nella casa paterna, la quale stava solitaria nel bosco, poi gli anni della scuola elementare nel paese Podbišće, e finalmente gli anni della scuola media e Kolašin e Berane. La forma letteraria è eccellente, specialmente quando dipinge le singole persone sia della sua famiglia, sia del contado, sia i suoi maestri nella scuola, sia i rappresentanti della vita pubblica. Così dopo la lettura del libro possiamo avere una immagine assai completa della vita sociale del Montenegro.

Un lato però di questa vita è toccato molto sommariamente: la vita religiosa. Questa aveva certamente posto più importante nella vita del popolo montenegrino di quanto lo presenta l'autore. Quello poi, che ci interessa di più nel leggere questo libro è l'evoluzione spirituale dell'autore, il quale più tardi fu fra i personaggi più importanti del comunismo in Jugoslavia. Della vita religiosa nella famiglia parla poco: per es. del padre suo dice, che mai è andato alla comunione, della nonna dice, che non si sa in quale « deità » credeva. Del suo problema religioso espressamente parla soltanto nel cap. 10 della parte III, quando già stava per finire il liceo. Racconta come propose al suo insegnante di religione il problema dell'esistenza di Dio ed altre questioni. Fra l'altro a quell'insegnante ed alla lettura di Dostojevskij ascrive i suoi primi orientamenti verso il comunismo nel senso, che quelli gli hanno inculcato l'ideale di un mondo di giu-

stizia, di fraternità, senza quelle brutalità che ha visto svolgersi attorno a sè. « *Il desiderio di una vita migliore e più felice, insita in ogni creatura nelle condizioni concrete non poteva prendere che forma comunista. Il comunismo era una idea nuova. Nella gioventù eccitava l'entusiasmo ed il desiderio di donarsi e di sacrificarsi per far felice il genere umano* » (p. 302).

La sua via verso il comunismo fu dunque impregnata dall'idealismo, ma la sua vita stessa e la sorte dopo il 1954 (espulsione dal partito comunista, processo, condanna, prigione) dimostrano, che il comunismo non offre la soluzione completa ai problemi assillanti della vita. Del resto egli stesso dice: « *La rivoluzione mi ha dato tutto, eccetto quello, che ho idealmente da essa aspettato* »

M. LACKO, S. I.

P. Basilius PANDŽIĆ, O. F. M., *De dioecesi Tribuniensi et Mercanensi.* (= Studia Antoniana 12). Pontificium Athenaeum Antonianum, Romae, 1959, pp. XVI-172.

Clar. Auctor, archivista generalis O. F. M., in hoc libro investigationes suas de dioecesi in titulo indicata, publici iuris facit. Tabula geographica (p. XV) lectorem docet eam complecti partem orientalem Hercegovinae in hodierna Jugoslavia. D. Farlatus primus huius dioeceseos historiam documentis innixam exaraverat (*Illyricum Sacrum*, VI). Alii post eum haud pauca addiderunt. P. Pandžić, perscrutatis archivis romanis: O. F. M., SS. Congregationum Concilii et de Prop. Fide necnon Vaticani, indagationes praecedentes correxit, complevit et evolutionem historicam dioeceseos Tribuniensis (Trebinje) inde ab obscuris eius initiis (saec. IX vel X) usque ad a. 1939 narratione clara et perspicua illustrat. « *Series episcoporum Tribuniensium et Mercanensium* » (pp. 83-101) breve curriculum vitae 33 praesulum exhibet, a primo Joanne (ca. 870?) usque ad ultimum, Nicolaum Ferić († 1819), post quem dioecesim administraverunt primum Vicarius Capitularis, dein ab a. 1839 episcopi Ragusini (Dubrovnik) et ab a. 1890 Mandetrinienses (Mostar). In Apendice (pp. 107-160) inveniuntur aliquot « *Relationes...selectae* », quas episcopi SS. Congregationibus Concilii et de Prop. Fide mittebant. Ex eis apparet difficillimam fuisse curam animarum in ista dioecesi, sub dominio praesertim Turcarum quando numerus catholicorum minuebatur, dissidentium vero et asseclarum Mahometi crescebat. Experientiae pastorales illorum temporum nostris quoque diebus utiles esse possunt. Optimus « *Index analyticus* » usum libri facilem reddit. Cultoribus rerum orientalium commendatur in eo vox: « *Dissidentes in dioecesi Tribuniensi...* », « *mahumedani* ».... Notatu digna sunt tam epistola episcopi Bosnensis Nicolai Ogramić, O. F. M., qua ille a S. Congreg. de Prop. Fide interpellatus eidem a. 1676 respondet monachos hercegovinenses qui tunc sub praetextu unionis ab ea eleemosinas exposcebant, vere simulatores esse (p. 61), quam responsum Auctoris

professori J. Radonić, qui recenter S. Sedem accusavit de abusu inopiae monachorum serbicorum ad trahendos eos ad unionem (*Rimska Kurija*... Beograd 1950, 356). Notitia episcopi A. Primi (p. 128) de revocatione decreti anno 1674 a Porta Ottomana emanati quo catholici iurisdictioni et vectigalibus dissidentium submittebantur, complet ea quae hac de re Stan. Kahnè in *Or. Chr. Period.* XXIV, 208-216 scripsit. Quod ad historiam generalem illarum regionum attinet, non omnes opiniones Auctoris omnibus acceptae erunt, e. g. de initiis fidei christ. apud Croatos et Serbos; de origine dissidentium in dioecesi Tribuniensi, etc., cum tamen de rebus nondum plene exploratis agatur, ei sane relinquenda est iudicii libertas. Haec monographia plurimum confert ad augendam cognitionem fastorum tam ipsius dioecesis Tribuniensis quam archidioeceseos Ragusinae, a qua plus quam octo saecula pendebat. Multa quoque alia scitu digna in ea inveniuntur, e. g. de generositate et fervore religioso Ragusaeorum, de aerumnis hierarchiae catholicae sub regimine Serborum, patarenorum et Turcarum, de sollicitudinibus S. Congreg. de Prop. Fide; de apostolatu et praeclaris meritis sive cleri saecularis, sive sodalium Ordinum religiosorum: S. Benedicti, Praedicatorum, Fratrum Minorum, Soc. Iesu, etc. Hoc « *Studium Antonianum* » in genere suo tam materia quam forma eminere dicendum est. S. Sakač S. I.

F. Thiriet, *Régestes des Délibérations du Sénat de Venise concernant la Romanie*. Vol. II, Mouton & Co., La Haye 1959. 300 pages. 20 Gld.

The second volume of M. Thiriet's *Régestes* is very welcome and has appeared surprisingly quickly after the first. The entries (1249 in number) covering the years 1400 to 1430 give a wide view of Venice's empire, its activities and its difficulties. Crete has a large place; so, too, have the campaigns in the Morea, the acquisition and loss of Salonica, the steadily increasing threat from the Turk. The Emperor of Trebizond had sent a bell to Venice for repair and complained when he did not get it back again promptly. The Emperor John VIII offered a couple of rubies as a pledge for a loan, valuing one of them at 40,000 ducats; but the Signoria was somewhat sceptical about it. All the male Corfiotes, it seems, wanted to become monks and had to be stopped. With all this both expected and unexpected information there are surprising gaps. There is, for example, barely a mention of the siege of Constantinople in 1422, though it must have disrupted Venetian traffic for a time.

Though Jorga's *Notes et extraits* remain a necessary tool for the student, M. Thiriet has put us all in his debt and we look forward to the third and last volume taking the *régestes* up to 1463. Each volume has its own index (though the numbers of the entries run on from volume to volume), and so is immediately and doubly useful.

J. Gill, S. J.

Berichte zum XI. Internationalen Byzantinischen-Kongress, München 1958.

This ample volume contains the texts of the eleven major communications and the fifteen commentaries on them that were prepared, printed and distributed before the opening of the Congress. As they were commissioned beforehand naturally they (both the communications and the commentaries) are the work of experts, and therefore give an overall idea of the conclusions of modern scholarship in the different fields treated of, which cover various subjects in history, patrology, language, art, Church law, music and Byzantine institutions. This volume will help those who were present at the Congress to refresh their memories of it; to others it gives a kind of vicarious participation.

J. GILL S. J.

Jahrbuch der Österreichischen byzantinischen Gesellschaft, Vol. VII, (1958), DM 22.

The present number contains the following:

H. GERSTINGER, *Neue gräko-ägyptische Vertragsurkunden aus byzantinischer Zeit der Sammlung "Papyrus Erzherzog Rainer"*, with the Greek text and translation of a number of contracts, explained by copious notes. — F. HALKIN, *L'Hagiographie Byzantine dans le Supplementum Graecum de Vienne,* the full list of 27 MSS. of which only 5 had been described before. — Endre IVÁNKA, *Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximos des Bekenners mit dem Origenismus,* an enquiry into the philosophical background of the Confessor, whether Platonic or Aristotelian. — E. WELLESZ, *Die Tradition der byzantinischen Melodien in den Musikhandschriften,* the question of musical notation. — A. PERTUSI, *Per la Critica del Testo della "Storia" di Michele Attaliates,* a documented plea for a new edition based on all the MSS. tradition. — R. GUILLAND, *Etudes sur le Grand Palais de Constantinople. La Thermastra,* a continuation of previous studies, which concludes that the Termastra was a long corridor. — O. DEMUS, *Zwei Konstantinopler Marienikonen des 13. Jahrhunderts* (with 4 plates), tracing the origin of ikons now elsewhere. S. RADOJČIĆ, *Die Entstehung der Malerei der paläologischen Renaissance* (with 3 plates), taking in painting of all descriptions. — H. HUNGER, *Eine spätbyzantinische Bildbeschreibung der Geburt Christi,* with the Greek text, translation and notes, as well as much general information, vindicating the authorship of Makarios Makres. There follows a list of the communications made to the Society and a note on the activity of its members.

J. GILL S. J.

Liturgica et iuridica

G. Garitte, *Le Calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle)*, édité, traduit et commenté (= Subsidia Hagiographica, 30). Bruxelles 1958, 487 p.

Le calendrier palestino-géorgien, écrit par le moine Jean Zosime copiste connu d'autres manuscrits géorgiens, est « un document unique par son ampleur, par son âge et par la nature de son contenu »: ainsi, M. Garitte dans son Avant-Propos. A cette chaleureuse recommandation les hagiographes, qui cherchent à identifier les saints et à déterminer l'origine et l'extension de leur culte, souscriront des deux mains. Ils pourront largement profiter du copieux commentaire de M. Garitte, réunissant pour chaque saint du calendrier toutes les indications bibliographiques qui peuvent éclairer la fête d'un saint à tel jour et à tel endroit déterminé.

Les liturgistes au contraire liront avec une légère déception ce que M. Garitte écrit dans l'Introduction (p. 37): « Il ne semble pas qu'un tel document puisse être considéré comme un *ordo* destiné à régir réellement la vie liturgique d'une communauté; il s'agit plus vraisembablement d'une compilation artificielle répondant à un souci encyclopédique, plutôt qu'à des préoccupations pratiques ». Le document vaut donc par ses sources. Heureusement, Zosime lui-même les a indiquées: sa source principale est le Lectionnaire géorgien hiér solymitain dont on connaît plusieurs exemplaires; ses sources secondaires sont un livre liturgique grec, assez voisin du ms. Patmos 266 du Xe s., un livre liturgique hiérosolymitain, différent du Lectionnaire, enfin, un exemplaire de Saint-Sabas, contenant sans doute le « propre » de ce monastère. Avec beaucoup de soin M. Garitte est arrivé à attribuer à chacune des sources un certain nombre de données regardant les saints ou leur culte..

Un index des noms géorgiens et des noms latins avec la bibliographie du début et celle qui est parsemée dans le commentaire contribuent à faire de cet ouvrage une édition parfaite.

Relevons quelques particularités intéressantes.

Dans une des notes finales de sa compilation Zosime fait connaître le cycle hebdomadaire des saints suivi à Saint-Sabas: dimanche, la résurrection; lundi et mardi, pénitence; mercredi, la croix; jeudi, la Vierge Marie; vendredi, la croix; samedi, les saints et les âmes (des défunts). Ce cycle diffère du cycle actuel byzantin comme de celui donné par le Sinait. georg. 67.

Dans une autre note finale Zosime dit avoir employé trois signes différents à certaines fêtes selon qu'elles se célèbrent ou avec vigile nocturne ou avec vêpres ou avec liturgie. Kekelidze et Garitte voudraient découvrir là une distinction, usuelle aujourd'hui, entre les trois espèces de fêtes: grandes, moyennes et petites; mais, l'examen des fêtes pourvues de ces signes rend cette hypothèse peu probable.

Le colophon du manuscrit contient une affirmation énigmatique: dans ce livre, dit le scribe, on trouvera les mois « in quibus scripta sunt festa omnia nova et antiqua integre, et horae 12 integre... ». On se demande quelle tradition est représentée par cet office divin divisé en douze Heures, à moins qu'il s'agisse simplement du nombre d'heures de jour et de nuit indiquées au début de chaque mois; mais ces heures se comptent toujours par vingt-quatre.

A. RAES, S. J.

Emmanuel LANNE, O. S. B., *Le Grand Euchologe du Monastère Blanc.* Texte copte avec traduction française (= Patrologia Orientalis, t. 28, fasc. 2). Paris 1958, 143 p.

Des 234 pages que comptait au moins cet eucologe, il n'en reste que 58: onze feuillets dans le ms. Borgia copte 109, seize dans le volume 129 de la Bibl. Nation. de Paris, un au Musée copte du Caire et un autre au Brit. Museum. Le P. Lanne réunit et range judicieusement tous ces feuillets dans une belle édition avec traduction française en regard.

Il y a là les fragments des anaphores de Timothée, de Grégoire, de Cyrille, de Jean de Bosra, de Thomas, de Sévère d'Antioche, de six anaphores inconnues, et le texte entier d'une seule anaphore, celle de S. Mathieu, déjà publiée par A. M. Kropp (cfr. *Oriens Christianus*, 1932, p. 111-125); sur les derniers feuillets quelques prières se rapportent au rite du mariage. Des autres sacrements et bénédictions qui ont dû remplir ce livre, tout est perdu.

La publication de ces restes est faite avec un très grand soin, chaque page et chaque ligne de l'édition correspondant à une page et à une ligne du manuscrit. Pour chaque morceau l'A. a recherché l'origine et indiqué les parallèles. Une introduction nécessaire et concise, et un index des mots grecs et des noms propres complètent ce travail imposant. Un seul détail ennuyeux: les trois et parfois quatre paginations concurrentes embarrassent celui qui étudie les textes; en outre, un titre courant en haut des pages aurait été fort utile.

Cet eucologe en copte sahidique du Xe/XIe siècle appelle plusieurs remarques. Tout d'abord, il révèle que l'Eglise copte tant qu'elle employa le sahidique dans sa liturgie, ne mettait pas de limites au nombre de ses anaphores eucharistiques. C'est seulement dans sa recension bohaïrique qu'elle ne conserva que trois anaphores, exactement comme l'Eglise alexandrine melchite de langue grecque. L'Eglise éthiopienne s'est arrêtée au chiffre de quatorze anaphores (elle en a plus), l'Eglise arménienne à une seule alors qu'elle en a connu onze, l'Eglise chaldéenne à trois sur un nombre inconnu, l'Eglise byzantine à deux. Seules les Eglises syrienne et maronite ont continué à créer de nouvelles anaphores jusqu'au XVe siècle et leur nombre total ne

sera pas éloigné de 80. On voudrait conclure de là à un double fait liturgique quasi universel en Orient: d'abord, à la liberté de composer de nouvelles formules eucharistiques, ensuite à l'intervention de l'autorité ecclésiastique faisant son choix dans ces textes, excluant les autres de l'usage liturgique.

Ensuite, ces nombreuses anaphores sahidiques ne sont pas indigènes, mais, pour la plupart, des traductions du grec ou du syriaque, évidemment avec certaines adaptations aux usages coptes. Sur les quatre prières Post Sanctus que nous ont conservées ces débris, une seule fois (feuillet 82, anaphore de S. Thomas) elle contient la phrase caractéristique de l'Egypte: « Remplis ce sacrifice maintenant aussi de la joie de ton Saint-Esprit »; même en ce cas elle passe immédiatement à la narration de la chute du premier homme, suivie probablement de celle de l'Incarnation et de la Rédemption, selon le schème antiochien.

On est assez étonné de rencontrer ce recueil d'anaphores où l'influence syrienne est si manifeste, dans un volume écrit dans un monastère situé près de la Mer Rouge, alors qu'on aurait pu croire que cette influence étrangère se fut cantonnée dans le monastère de Notre-Dame des Syriens au Wadi Natrun.

D'autre part, on ne dirait pas que l'anaphore de S. Basile, qui est devenue l'anaphore normale de l'Egypte, ait eu une influence particulière sur les anaphores contenues dans ce recueil, comme si les liturgies en sahidique auraient suivi un cours différent de celles en bohaïrique. D'ailleurs, elles ont pu exister au même temps; même si l'affirmation du P. Lanne, que le bohaïrique supplanta le sahidique comme langue liturgique au XIIe s., était vraie, cela n'excluerait pas la coexistence des deux langues à une période antérieure.

Le P. Lanne, en relevant dans ses notes un très grand nombre de textes parallèles, rend un service considérable aux chercheurs. Encore faut-il savoir les employer comme il faut. Voici un petit exemple. A la page 62 du ms., lignes 17-19, la note renvoie à l'anaphore de Matthieu et à l'anaphore syriaque de Sévère. Les deux renvois valent pour autant que tous ces documents contiennent le « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur... »; mais, s'il s'agit de la structure de l'anaphore, le renvoi à l'anaphore de Mathieu vaut, non pas celui à l'anaphore de Sévère. Pour cette dernière en effet l'anaphore est achevée et se conclut immédiatement par la doxologie finale; pour l'autre, il faut admettre la réponse du peuple: « Remets, pardonne... », une nouvelle prière d'intercession et puis la doxologie finale. Et de fait, dans l'anaphore inconnue de la page 62, une prière suit encore; cependant, des signes orthographiques la séparent nettement de ce qui précède. Supposant l'intercession achevée, le P. Lanne suggère que la prière commençant par les mots: « Je te prie encore, o Dieu, pour mes propres péchés... » est une prière préparatoire à une épiclèse. Ici encore le renvoi est double, d'abord à l'anaphore de Cyrille où les mêmes idées et certaines expressions se retrouvent dans une prière pénitentielle qui précède l'épiclèse, et ensuite, à Basile byzantin: cette fois, si les idées exprimées sont identiques dans les deux docu-

ments, la prière où elles se rencontrent n'est plus une préparation à l'épiclèse, mais bel et bien une prière d'intercession. On peut dès lors se demander légitimement: où est le *Sitz im Leben* de cette prière dans laquelle le prêtre célébrant rappellant ses propres péchés demande à Dieu de ne pas priver le peuple de sa grâce ou de sa bonté ou de la venue du Saint-Esprit à cause d'eux. Seule une étude très poussée pourrait, me semble-t-il, fournir une réponse suffisamment certaine.

A. Raes, S. J.

Velimir Čapek, *De influxu Decretalium pro Illyrico in Decretum Gratiani et in Codicem Iuris Canonici.* Officium Libri Catholici, Romae, 1959, XVI + 134 pag.

In Decretu Gratiani 45 documenta citantur, quae Illyricum in genere et Dalmatiam in specie respiciunt et ex Decretalibus S. Pontificum Zosimi, Gelasii I, Gregorii I, Nicolai I, Joannis VIII, Stephani VI et Alexandri II extracta sunt. Illa continent praescripta ad diversos locos iuris canonici pertinentia, quae dein per Decretum et per leges Tridentinas haud parum contulerunt ad dandam auctoritatem diversis praeceptis CIC, in cuius Fontibus saepe referuntur. Peculiare meritum huius tractationis historico-iuridicae in eo consistit, quod A., primum ad eruendum verum sensum illorum textuum Decreti, eos singillatim comparat cum editionibus criticis Decretalium et cum Collectionibus canonicis Decreto aetate proximis, dein ad ostendendum quantum CIC illis debet, singulos confert cum canonibus paribus CIC. Separatim et profundius examinantur Decretales, quibus doctrina de Romano Pontifice et de Concilio oecumenico traditur et praecipitur, quemadmodum et illae, quibus iuridice necessitatibus Ecclesiae Salonitanae providetur. Indagationes hae stricte iuridicae ubique opportunis notionibus geographicis et historicis illustrantur. Thema ab A. electum ingeniosum est et fertile, argumentatio solida, expositio perspicua, solummodo adhuc aliquantum indolem theseos ad lauream passim prodit. Studiosi iuris canonici et historiae ecclesiasticae haud paucas notitias novas in hoc commentario invenire poterunt.

S. Sakač, S. I.

Artistica et archaeologica

H. P. Gerhard, *Welt der Ikonen,* Aurel Bongers, Recklinghausen 1957, S. 225, 4 Karten, eine vergleichende Zeittabelle, 90 Abbildungen, darunter 23 Farbtafeln.

Das vorliegende Buch von H. P. Gerhard ist eine vortreffliche Einführung für interessierte, aber auf diesem Gebiet nicht vorgebildete Menschen in den Geist der Ikonen, in die Geschichte der Ikonen-

verehrung und in die Geschichte der Ikonenmalerei vom Anfang der uns erhaltenen Tafeln aus dem 5ten oder 6ten Jahrhundert an bis in unsere Zeit. Es umfasst das ganze von Byzanz her beeinflusste europäische und asiatische Kulturgebiet also Vorderasien und den Sinai, Griechenland und Byzanz, die Balkanländer und die grosse russische Ländermasse. Am Schluss sind noch einige Kapitel, so z.B. über die Ikonostase oder ein anderes über die Herstellung der Ikonen beigefügt. Eine sehr nützliche vergleichende Zeittabelle erleichtert die Übersicht über die grosse Masse des gebotenen Materials, das manchen unkundigen Leser fast erdrücken wird. Die Darstellung der Bilderstürmerei in Byzanz in der historischen Einführung ist, wie mir scheinen will, sehr gut gelungen. Für manche Gedanken seiner Darstellung der verschiedenen Schulen, sowohl in Mazedonien wie in Russland, wird der Verfasser nicht bei allen Fachleuten die gleiche Zustimmung finden. Das tut aber, meines Erachtens, dem Wert seines Buches als einer Einführung für Gebildete kaum einen Eintrag.

Einen wertvollen Teil des Buches machen natürlich die vielen gut ausgewählten, oft wenig bekannten Bildtafeln aus. Die schwarzweissen sind sehr gut gelungen. Wie manche der Postkarten des Verlags Bongers, so scheinen mir aber die farbigen Tafeln des Buches oft eben zu farbig zu sein.

Dieses Werk ist eine schöne Frucht der Arbeit des Ikonenmuseums der Stadt Recklinghausen, zu der man dem Museum und seinen Mitarbeitern ebenso gratulieren muss wie der westfälischen Industriestadt zu dem Entschluss, das Museum zu gründen. Solch ein Museum ist ja eine bedeutsame Bereicherung des Kulturbesitzes eines Landes.

A. M. Ammann S. J.

David Talbot Rice, *Kunst aus Byzanz*, Aufnahmen von Max Hirmer; Hirmer-Verlag, München 1959. S. 91, Tafeln: schwarz-weiss 196, farbige 45.

Das vorliegende Werk ist eine mutige Tat. Es versucht nicht, die byzantinische Kunst im allgemeinen darzustellen, wie man das als Fortsetzung des vorausgehenden Bandes des Hirmer-Verlags von F. Volbach über « Spätantike und Frühchristentum » hätte erwarten können. Es bemüht sich vielmehr, nur die Kunst der Hauptstadt, soweit sie uns erhalten ist, vorzuführen. Ihr eigentliches Gebiet umfasst damit nicht einmal das ganze in seiner Ausdehnung sich nicht gleichbleibende Metropolitan-Kulturgebiet des byzantinischen Reiches. Eine solche Beschränkung erschwert natürlich die Aufgabe des Verfassers ganz bedeutend. Man muss aber sagen, dass er das sich gesteckte Ziel gut erreicht hat; das hindert nicht daran hinzuzufügen, dass sich unter den gezeigten schönen Dingen auch Gegenstände befinden, die mit der Stadt Byzanz selbst kaum etwas zu tun haben.

Wie das eben erwähnte Buch von Volbach, so hat auch dieses Werk drei grosse Teile: zuerst eine für allgemein gebildete Leser berechnete längere historische Abhandlung, dann den überaus reichen und wohlgelungenen Tafelteil, und am Schluss zu jeder einzelnen Fotografie eine für Fachleute berechnete Erklärung mit — wie der Verfasser ausdrücklich sagt — gewollt bescheidenen Literaturangaben. Dieser Teil enthält auch einige wenige Aufrisse von Kirchen. Am Schluss folgt noch ein willkommenes Verzeichnis über den heutigen Aufbewahrungsort der gezeigten Gegenstände. Das Bedeutsamste an dem Werk sind natürlich der zweite und dritte Teil. Wieder tritt im Bildteil die ausserordentliche Tüchtigkeit des Fotografen zu Tage. Dies ist vor allem bei den schwarz-weiss Aufnahmen sowohl der Gebäude, wie der Elfenbeine und der Marmorstücke und auch der Tafel-Bilder der Fall. Aber auch viele Farbenbilder sind ausgezeichnet. Ich möchte neben gar manchen, so z. B. der Adlerkasel aus Brixen (Tafel XII), vor allem auf die Bilder aus dem Narthex des Klosters *χῶρα τῶν Ζώντων* (Tafel XXVIII-XXXI) hinweisen, die von dem vom Mosaikkünstler gewollten Standpunkt aus — also von unten nach oben — aufgenommen sind. Damit kommt erst die Perspektive der Mosaiken zur gewünschten Geltung. Ganz neu sind auch die interessanten farbigen Bilder aus dem Oktateuch der Topkapu-Saray Bibliothek (Tafel XVIII-XXI).

Die Farben sind bei den Mosaiken meist ganz vortrefflich gelungen; bei dem grossen Absidenfresko in der Nebenkapelle der *χῶρα* tritt aber das ausserordentliche Weiss des Kleides des zur Vorhölle niedersteigenden Christus sicher (Tafel 185, XXXII) nicht genügend hervor; und etliche Bilder der bekannten Pariser Handschriften (so z. B.; Tafel VIII und IX aus dem Pariser Psalter, Gr. 139) glänzen — wie mir scheinen möchte — zu sehr.

Schade, dass es nicht möglich war, etliche Bilder aus den zwei Neben-Räumen im Gynäzeum der Sophienkirche aus der Zeit vor und kurz nach dem Bildersturm zu bringen. Sie sind bisher — soweit ich weiss — noch niemals veröffentlicht worden.

Man muss aber auch sagen, dass in dem Buch etliche Bilder enthalten sind von Kunstwerken, die nur zum hauptstädtischen Kulturkreis und nicht in die Hauptstadt selbst gehören. So ist z. B. der heute in Konstantinopel befindliche Ambo aus Saloniki Tafel 46 und 47 eben für Saloniki gemacht und nicht für Byzanz. Auch das Seidentuch mit dem Bild des Hl. Justus aus Triest (Tafel 146 und XVI) hat eine lateinische Inschrift und stammt nicht einmal aus Byzanz. Es ist auch gar nicht sicher, dass die Evangelienhandschrift aus Rossano (Tafel II und III) byzantinischen Ursprungs ist. Was soll man dann erst von den Bildern aus San Vitale und San Apollinare Nuovo in Ravenna sagen! Sie stellen zwar die damalige byzantinische Kultur in ein sehr bezeichnendes Licht. Sie sind aber doch sicher nicht stadtbyzantinisch. Man könnte noch verschiedene andere Beispiele anführen. Die bisher beigebrachten genügen jedoch, um zu zeigen, dass die uns aus dem schon vor fünf Jahrhunderten, d. h. 1453,

geschehenen Zusammenbruch der byzantinischen Hauptstadt geretteten Monumente nur schwer dazu ausreichen, eine Bildgeschichte der stadtbyzantinischen Kunst zu bieten.

Sehr glücklich hat der Verfasser seinem Werk die zwei Bilder, nämlich jenes von den 12 Aposteln, das sich heute im Kunstmuseum in Moskau befindet (Tafel XXXV) und das Bild der Nonnenschar aus dem Kloster « Maria von der guten Hoffnung » in Konstantinopel, das sich mit der ganzen Handschrift heute in der Bodleian Library in Oxford befindet (Tafel 191) beigegeben. Er hat uns damit eine bisher weniger bekannte Art byzantinischer Repräsentationsbilder zugänglich gemacht. Bisher ganz unbekannt war auch das interessante Armreliquiar des Hl. Johannes des Täufers (Tafel 196). Der obere Hand-Teil ist fast sicher älter als der lange Arm. Es könnte sein, dass diese Hand schon in den Geschichtsquellen des XI. Jahrhunderts erwähnt wird.

Das schöne tragbare Christus-Mosaik, heute in Berlin-Dahlem (Tafel 168), das der Verfasser als Christus-Pantokrator bezeichnet, führt klar leserlich die Bezeichnung: « I C – X C *'Ελεήμων* », d. h., « Jesus-Christus, der Erbarmer ».

Wir können froh sein, ein so schönes und so lehrreiches Buch zu besitzen, das aus der fruchtbaren Zusammenarbeit des Hirmer-Verlags und des verdienten byzantinischen Kunsthistorikers D. T. Rice hervorgegangen ist.

A. M. Ammann S. J.

P. Testini, *Archeologia Cristiana. Nozioni generali dalle Origini alla fine del Sec. VI.* Desclée, Rome-Paris-Tournai, 774 pages, 435 illustrations dans le texte, 3 planches, 1 carte.

Dédié à M. Carlo Cecchelli et au R. P. A. Ferrua, ce livre témoigne des préoccupations de ces deux maîtres: unir la connaissance de l'épigraphie et des sources littéraires à celle des monuments. Dans sa Préface (pp. VII-IX), l'Auteur nous révèle, que son premier propos fut de rééditer les ouvrages de Marucchi, à la manière dont C. Cecchelli compléta les deux volumes d'Armellini sur « le Chiese di Roma ». Mais bien vite il s'aperçut qu'il est difficile de « verser du vin nouveau dans des outres antiques ». Les découvertes récentes étaient si nombreuses et d'une telle importance qu'elles devaient obliger à modifier souvent affirmations et hypothèses du regretté archéologue. Un manuel entièrement nouveau s'imposait, qui, sans rien renier des résultats acquis par ses devanciers, grouperait dans une synthèse claire et exacte les apports de la science du XXe siècle. C'est à cette besogne que P. Testini, aidé par ses anciens maîtres devenus ses collègues à l'« Istituto di Archeologia cristiana », a consacré ses efforts pendant plusieurs années. Nous pouvons affirmer que le présent ouvrage atteint pleinement son but.

Le livre premier, intitulé « Propedeutica », est le plus court (pp. 1-72), mais non le moins utile, car, après avoir donné la définition et tracé les limites de l'Archéologie chrétienne, l'Auteur énumère les principales sources en notant brièvement mais exactement leur importance relative. Peut- être sous-estime-t-il l'influence des « Evangiles apocryphes » sur l'art chrétien du IV[e] siècle (pp. 14-15), et la bibliographie des travaux récents sur ces « Evangiles apocryphes » et de leurs nouvelles éditions aurait pu être moins incomplète. Un tableau synoptique des itinéraires et catalogues de Rome (pp. 38-63) rendra les plus grands services. Mais les données chronologiques, que l'Auteur propose, très correctement d'ailleurs (pp. 27-28), auraient pu être résumées et rappelées en tête de chaque colonne. Un excellent chapître est consacré à l'exposé des « Études archéologiques des Origines au XIX[e] siècle ». L'unique page réservée aux travaux du XX[e] siècle ressemble trop à une simple énumération, et ne met peut-être pas assez en relief les travaux les plus importants.

Le deuxième livre (pp. 23-326), qui a pour objet « la Topographie cimétériale » constitue une excellente mise au point des découvertes modernes. Au sujet du cimetière de Priscille, l'Auteur n'a pas pu profiter de l'article retentissant de P. A. Février, « Le développement de la catacombe de Priscille », paru dans les « Cahiers Archéologiques Paris X, 1959, (pp. 1-26), mais il connaissait les travaux et les conclusions du jeune archéologue français, qui n'ont nullement modifié son jugement. Pour P. Testini, comme pour la plupart des archéologues romains l'hypogée des Acilii contient certainement quelques tombes chrétiennes (p. 257) et les noyaux primitifs de la catacombe de Priscille doivent être datés de la première moitié du II[e] siècle (pp. 254-255). La fameuse Vierge avec l'Enfant, ayant à sa droite le prophète Balaam, (et non Isaïe, comme le pensait Mgr. Wilpert) serait de la seconde moitié du II[e] siècle. La Vierge de l'Annonciation, assise, recevant le message de l'Archange Gabriel (sans ailes), serait datée de la fin du II[e] siècle.

Avec raison, P. Testini rejette l'hypothèse de Marucchi qui localisait à Priscille une « memoria » des baptêmes conférés par St. Pierre. « Aucun cimetière (souterrain) ne peut remonter avant le II[e] siècle... Dans les cimetières, il n'y eut jamais de baptistères qui, selon la règle, étaient situés à l'intérieur des villes » (p. 260). Les conclusions de P. Testini retiendront par leur modération et leur exactitude l'attention des archéologues: 1) « Les plus anciennes nécropoles actuellement connues sont celles qui entourent les tombes de St. Pierre et de St. Paul ». 2) « Quatre grands cimetières remontent certainement aux premières décades du II[e] siècle: Domitille, Priscille, Callixte et Prétextat » (p. 265).

Les catacombes romaines ont fait l'objet d'innombrables travaux. Il faut savoir gré à P. Testini d'avoir synthétisé toutes ces recherches d'inégale valeur, et d'y avoir joint un résumé des études récemment parues sur les cimetières d'Italie péninsulaire (pp. 265-261), Sicile (pp. 271-276), Malte (pp. 276-278), Allemagne (pp. 279-281), France

(pp. 281-282), Espagne (pp. 282-285), Algérie et Tunisie (pp. 285-291), Lybie et Egypte (pp. 291-294), Palestine et Syrie (pp. 294-303), Asie mineure (pp. 303-309), Grèce et Dalmatie (pp. 310-316). L'auteur n'oublie pas de mentionner les importantes découvertes du P. Bagatti O. F. M., concernant la fréquence du signe Tau sur les sépulcres chrétiens avant 135, «allusion à la croix» et «symbole de salut». L'usage de ce symbole pourrait être dû à « la nécessité de se distinguer des juifs » (p. 295), qui à partir du IIIe siècle adoptent l'usage du candélabre. Dans un chapître sur les « cimetières juifs » (pp. 317-326), l'Auteur s'attaque au problème de la datation des catacombes judaïques de Rome: « on ne peut anticiper leur origine avant le IIIe siècle, c'est-à-dire, environ 100 ans après les premiers noyaux cimétériaux chrétiens » (p. 317).

Le troisième livre traite de « l'Epigraphie » (pp. 329-543). On retiendra particulièrement le chapître concernant « les éléments techniques » (pp. 337-365), illustré par de nombreux « graffiti » ou « fac similé » d'inscriptions. L'Auteur n'oublie ni de donner quelques aperçus de chronologie (pp. 400-404), ni d'analyser le contenu dogmatique des inscriptions (pp. 405-440). Il traite aussi bien des inscriptions en prose (pp. 366-404) que des inscriptions métriques (pp. 451-465), et de celles que l'on a pu appeler « historiques » car elles concernent l'histoire des monuments ou des événements ayant une répercussion « sur l'activité artistique ou culturelle de la communauté chrétienne » (pp. 466-486). Comme dans le IIe livre, l'Auteur donne un aperçu sur les différentes régions chrétiennes (Italie, Allemagne, Angleterre, France, Espagne, Afrique du Nord, Proche Orient, Grèce etc., (pp. 494-522). Le chapître le moins curieux n'est pas celui consacré à « l'Epigraphie hérétique et judaïque » (pp. 522-543). L'Auteur note que la formule « in pace » si fréquente dans les textes chrétiens se rencontre rarement. Au contraire une expression très rare chez les chrétiens domine chez les juifs: *ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις αὐτοῦ*: « que ton repos soit dans la paix » (p. 538).

Le quatrième livre est consacré aux « Edifices du culte » (pp. 547-751). Reprenant la magistrale synthèse de P. Lemerle « A propos des Origines de l'édifice culturel chrétien » (*Bulletin de l'Acad. Royale de Belgique, Cl des Lettres*, 1948, pp. 306 ss.) P. Testini rejette l'hypothèse de G. Dehio, H. Lemaire et R. Schultze qui voudraient voir dans la basilique chrétienne une dérivation de la maison romaine, telle qu'on la trouve à Pompéï. L'« atrium » dériverait du « péristyle », le choeur du « tablinum » et le transept des « alae ». Avec C. Cecchelli, J. Lassus, et le R. P. Kirschbaum, il admet une originalité foncière de la basilique chrétienne, mais qui résulte d'une élaboration des modèles préexistants: basilique civile romaine, villa pompéienne etc. (pp. 548-549). Si le premier chapitre sur « Les Edifices sacrés avant la paix de l'Eglise » met surtout en relief la « domus ecclesiæ » telle qu'elle existait à Doura Europos (p. 554), le deuxième chapitre, « Les Edifices sacrés après la paix de l'Eglise » décrit les divers éléments composant la Basilique chrétienne du IVe et du Ve siècles en Orient

et en Occident (pp. 559-602). Sur la question délicate des « Tituli » romains l'Auteur suit de près les travaux du chanoine Vielliard et admet l'existence de 17 avant le IVe siècle (pp. 605-606). Avec H. I. Marrou il reconnaît l'origine orientale des Diaconies (p. 615). Les chapitres sur les « Baptistères » (pp. 619-638), la « Tipologie des Edifices du culte » (pp. 639-671), les « Edifices du culte des régions chrétiennes » (pp. 672-751) terminent cet ouvrage, qui s'impose dès maintenant comme le manuel indispensable d'initiation à l'Archéologie et à l'Epigraphie chrétiennes.

Notons avec plaisir que les Eglises d'Orient antérieures au VIIe siècle n'y sont pas négligées, bien que parfois les influences orientales sur l'Occident semblent sous-estimées (pp 661-671).

P. Goubert, S. J.

K. A. C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture* (= Pelican Books A. 407), London 1958, 330 pages, 72 planches, 8 shills. 6d.

Ce nouveau volume de l'excellente collection « Pelican Books » décrit le développement de l'architecture musulmane sous la dynastie ommeyade (pp. 1-158) et la dynastie abbasside (pp. 161-322).

L'auteur, qui dès 1919 avait commencé un inventaire des Monuments de la Syrie (Alep, Hamā, Homs, Damas), séjourna plusieurs années en Palestine, devint en 1931 Professeur à l'Université du Caire, où il fonda « l'Institut d'Archéologie et d'Art musulmans » qu'il dirigea jusqu'en 1951.

Dans ce court manuel, clair et précis, il nous livre le résultat de quarante ans de séjour et d'études dans la Proche Orient. Avec raison il insiste sur l'influence des traditions hellénistiques et chrétiennes sur l'architecture musulmane, à l'époque ommeyade. Les minarets s'inspirent des tours des églises syriennes (p. 156). Sous la dynastie abbasside, le centre de gravité de l'empire se déplace de Damas à Bagdad. L'influence de la Perse sera beaucoup plus sensible. Les 72 planches, admirablement choisies, qui illustrent l'ouvrage, nous transportent de Jérusalem à Cairouan, de Damas à Samarra, de Suse au Caire. On regrettera peut-être que ces illustrations soient toutes rassemblées au milieu de l'ouvrage au lieu d'éclairer chaque chapître: un index (pp. 325-330) et une courte bibliographie, complètent heureusement cet ouvrage appelé à une large diffussion.

P. Goubert, S. J.

Heinz Skrobucha, *Sinaï*. Urs Graf Verlag, Olten-Lausanne, 126 pages, 1 carte, 55 illustrations, dont 20 en couleur.

Si l'on peut reprocher à la collection « Stätten des Geistes » un certain éclectisme dans le choix de ces hauts lieux où souffle l'esprit,

il faut reconnaître la perfection technique avec laquelle ces monographies sont écrites et illustrées.

L'auteur, dont la plume est alerte et la documentation abondante, ne cache pas qu'il doit beaucoup au célèbre spécialiste du Sinaï, Georges W. Allan, Il faut surtout le féliciter d'avoir inséré dans l'histoire très clairement rédigée qu'il trace du Sinaï, de Moïse à nos jours, de nombreuses citations des chroniqueurs ou des anciens pélerins. Avec autant de discrétion que d'habilité il utilise les travaux modernes, du monumental article du regretté Père G. Hofmann sur « Sinai und Rom » paru dans *Orientalia Christiana* IX, 1927, pp. 217-299, aux deux volumes de Sotiriou sur les « Icones du Mont Sinaï » (Athènes 1956), sans oublier le court aperçu de Gérard Garitte sur « L'expédition paléographique au Sinaï » (*Muséon*, Louvain, LXIII, 1950, pp. 111-121). Les lecteurs de langue française ne seront pas peu surpris de trouver dans cet ouvrage des références aux relations des Papes d'Avignon, Jean XXII et Benoit XII, avec les moines du Sinaï et surtout le texte d'un important privilège concédé par Napoléon Bonaparte, de son quartier général du Caire, aux moines du Sinaï le 29 Frimaire an VII (19 Décembre 1798).

En ce qui concerne le culte de Ste. Catherine d'Alexandrie sur la Sainte Montagne (pp. 76-83), l'auteur n'a garde d'oublier la dévotion de Ste. Jeanne d'Arc pour la Sainte, qui, avec Ste. Marguerite, lui apparut si souvent. N'est-ce pas dans l'église Ste. Catherine de Fierbois, ex voto de Charles Martel après sa victoire de Poitiers, que Jeanne d'Arc trouva son épée? (pp. 78-79). Mais on le comprendra, c'est surtout sur le monastère et ses pieux habitants que l'auteur fournit, des détails précis et pittoresques. Il cite les textes d'Eutychius sur la fondation du monastère par Justinien (pp. 40-41), des extraits de lettres du Pape St. Grégoire aux moines du Sinaï (pp. 42-43), insiste longuement sur Saint Jean Climaque, qui composa au Sinaï sa célèbre « Echelle du Paradis » (pp. 43-48), résume brièvement la spiritualité d'Hésychius et de Philothée (pp. 48-49) pour pouvoir s'attarder davantage sur celle de Grégoire le Sinaïte, qui fut au XIVe siècle un grand théoricien de l'Hésychasme (pp. 49-58).

Dans cet ouvrage, richement illustré, et muni d'une courte bibliographie (pp. 116-118) et de précieux index (pp. 119-125), historiens de l'art et de la spiritualité orientale auront abondamment à puiser. Sainte montagne pour les Juifs, les Musulmans et les Chrétiens, le Sinaï n'a pas encore livré toutes ses merveilles et tous ses secrets.

P. GOUBERT S. I.

P. Chrysostomus DAHM, *Athos, Berg der Verklärung*. Burda Verlag, Offenburg-Baden 1959, 228 pages, 212 grandes illustrations dont plusieurs en couleur.

Nul n'était plus qualifié que Monsieur le Professeur Franz Dölger pour préfacer ce volume (pp. 7-11) à la gloire de la « Sainte Montagne »,

et nul ouvrage ne pouvait mieux préparer les lecteurs de langue allemande aux fêtes du Millénaire qui devaient commencer en 1961 et seront probablement retardées jusqu'en 1963. La date de la fondation de la Grande Laure par Saint Athanase est fixée par les uns en 961, par les autres en 963.

Des moines de Maria Laach et de Chevetogne se sont unis pour faire de cet ouvrage un enchantement pour les yeux et pour les oreilles. En effet aux 212 planches d'une rare perfection technique, dont plus d'un tiers sont en couleur, commentées sobrement, et fort doctement, par les Pères Chrysostome Dahm et Ludger Bernhard de Maria Laach, les bénédictins de Chevetogne ont bien voulu joindre un disque contenant des chants slaves enregistrés dans leur abbaye. Ces mélodies étaient chantées par les 2000 moines russes qui vivaient, il y a un siècle, dans le monastère de St. Pantaleimon, ou Russikon. Maintenant ce monastère ne compte plus que 50 religieux russes et tous d'un âge avancé. On notera particulièrement les chapitres sur les ermites (pp. 113-115), sur la liturgie pascale (pp. 173-175), les commentaires de dom Athanase van Ruijven sur la vie de prière des moines du Mont Athos (pp. 214-215), et de dom Grégoire Bainbridge, de Chevetogne également, sur le chant liturgique des moines Orientaux (pp. 216-217).

P. Goubert S. J.

Berçet Ünsal, *Turkish Islamic Architecture in Seljuk and Ottoman Times, 1071-1923*. A. Tiranti, London, 1959, 118 pages, 130 illustrations, 1 carte, 30 shills.

Le 33ème volume de la collection " chapters in art. " retiendra l'attention des orientalistes et des islamisants. Mr. Beçet Ünsal, architecte, professeur d'histoire de l'architecture à l'Académie des Beaux Arts de Stamboul ne se contente pas d'étudier, du XIe au XXe siècle, l'évolution des mosquées et des couvents de ce qui fut l'empire ottoman, mais il donne sur l'architecture civile (caravansérails, établissements d'éducation, hôpitaux, marchés, bains publics) une documentation abondante, accompagnée de plans et d'excellentes photographies.

On trouvera en fin de volume la liste des architectes turcs les plus connus (pp. 96-98), une bibliographie, où les ouvrages essentiels sont indiqués (pp. 89-99) un court glossaire (p. 100), la description sommaire mais précise des monuments reproduits dans les planches (pp. 101-112) enfin un précieux index (pp. 113-118).

Malgré les réserves, que certains croiront devoir apporter aux conclusions de l'auteur (pp. 93-95) et en particulier à l'audacieux parallèle qu'il esquisse entre l'art turc, l'art arabe, et l'art persan, ou entre Ste Sophie et la mosquée du Sultan Ahmet, il serait injuste de ne pas considérer ce volume clairement rédigé et richement illustré comme un instrument de travail indispensable pour qui veut s'initier à l'architecture turque.

P. Goubert S. J.

Ch. R. Morey, *The Gold-Glass Collection of the Vatican Library, with additional Catalogues of other Gold-Glass Collections*, ed. by Guy Ferrari (= Catalogo del Museo Sacro della Biblioteca Apostolica Vaticana, vol. IV), Città del Vaticano 1959; S. 84, Tafeln XXXVI mit 460 Reproduktionen, davon XI farbig.

In Jahre 1955 starb der bekannte amerikanische Kunsthistoriker Charles Rufus Morey (1877-1955), dem die Herausgabe der Kataloge des Museo Sacro der Vatikanischen Bibliothek anvertraut war. Er hinterliess eine fast vollständige Sammlung der Bilder der bisher bekannten Goldgläser und ein unfertiges Manuskript für einen Katalogband, der vor allem die Vatikanische Sammlung allgemein zugänglich machen sollte. Die meisten Erläuterungen zu den einzelnen Gläsern lagen vor; doch fehlte die Einleitung, welche offenbar die Ergebnisse seiner eindringenden Studien enthalten sollte, vollständig. Einige ihrer Gedanken leuchten allerdings hie und da in den eben genannten Erläuterungen auf. Die Leitung der Vatikanischen Bibliothek entschloss sich den Torso, so wie er vorlag, herauszugeben. Und sie tat gut daran. Gab sie doch allen, die sich für die Goldgläser und für das auf ihnen sichtbare Bildmaterial interessieren, ein ganz unschätzbares Hilfsmittel für ihre Studien in die Hand. Dafür verdient sie den Dank aller Beteiligten. Dabei ist allerdings zu bemerken, dass eine leider nicht geringe Anzahl der Wiedergaben trotz des ganz hervorragenden Papiers, auf dem sie gedruckt sind, recht unklar und manchmal kaum deutbar sind. Es war wohl nicht möglich, mehr farbige Abbildungen zu geben; dass aber die Farben eine ganz andere Bilderkenntnis vermitteln als eine einfache schwarz-weiss Wiedergabe, zeigt die Abb. 13 der Farbtafeln im Vergleich mit derselben Abb. 13 in Schwarz-Weiss auf Tafel II.

Leider hat Morey nur selten eine Datierung der Gläser versucht. Die Inschriften deutet er mit Vorsicht. Es wäre aber gut gewesen, dieselben nicht nur in Kapital-Schrift, sondern auch kursiv wiederzugeben. Das hätte das Verständnis manchmal bedeutend erleichtert.

Die auf den Bodenstücken von Glasgefässen erhaltenen Bilder, aber auch die vielen, oft offenbar sehr schönen Medaillons, sagen für die Ikonographie der darauf dargestellten Personen — so besonders der beiden Apostolfürsten Petrus und Paulus — nicht viel Neues. Nur ein Glas zeigt eine traditio legis. Die Figur Christi zeigt immer einen bartlosen, auf römische Art gekleideten jungen Mann, etwa wie auf dem grossen Mosaik in der Taufkapelle in S. Lorenzo in Mailand. Ob der « Sixtus » und « Marcellinus » gerade die beiden Päpste Sixtus und Marcellinus darstellen sollen, lässt der Herausgeber Guy Ferrari klugerweise offen.

Aber ganz offenbar ist das Fehlen der Einleitung, die Morey nicht mehr hat schreiben können, ein grosser, unersetzlicher Verlust. Man muss es aber Guy Ferrari hoch anrechnen, dass er sich nicht an die Stelle des Meisters gesetzt hat, sondern dass er bescheiden hinter ihm als Helfer im Verborgenen blieb. Ein solches Verhalten ehrt sie alle beide.

A. M. Ammann S. J.

Geographica

F. Van der Meer - Christine Mohrmann, *Atlas of the Early Christian World*. Translated and edited by Mary F. Hedlund and H. H. Rowley, (Thomas Nelson and Sons Ltd.), London 1958, pp. 215, Formato 35 × 26 cm., Prezzo 70 scellini

Pubblicato originalmente in olandese, questo *Atlante del mondo cristiano antico* in lingua inglese sarà utilissimo, anzi necessario ad ogni studioso della storia ecclesiastica antica. È una pubblicazione splendida. Essa consiste in 42 carte geografiche a sei colori, e in 620 illustrazioni fotografiche accompagnate dal testo abbastanza ampio. Il periodo ricorperto va dagli inizi del cristianesimo fino al 700, ma per es. per le chiese nestoriane di Mesopotamia il periodo si protende fino al secolo X (cfr. carta 36).

Le carte geografiche elaborate dal prof. F. Van der Meer oltre alle solite divisioni amministrative della Chiesa presentano alcune novità: gli scrittori ecclesiastici sono segnalati dapprima secolo per secolo e poi complessivamente su una carta grande (Nr. 42) dall'anno 100 fino al 700. Vi sono carte speciali per i monumenti sacri della cristianità antica, per il monachesimo, per le *memoriae sanctorum* e i *martyria*, per la vita ed i viaggi di S. Agostino e per il pellegrinaggio di Egeria (o Eteria) in Terra Santa.

Le illustrazioni col relativo testo sono raggruppate secondo i periodi storici e secondo certi aspetti della vita cristiana. Le fotografie e la loro riproduzione sono di prim'ordine. Alcune fotografie poi sono pubblicate qui per la prima volta. Il testo per ogni capitolo presenta dapprima una introduzione al relativo periodo o aspetto della vita cristiana e poi spiega le singole illustrazioni, inserendovi i testi degli scrittori ecclesiastici antichi se vengono a proposito.

Alla fine ci sono due dettagliati indici: dei nomi geografici e dei nomi delle persone e delle cose. Essi agevolano molto la consultazione dell'Atlante.

Mi permetto di aggiungere qualche osservazione: Sarebbe stato utile mettere più in risalto l'evoluzione dei patriarcati orientali. Vi sono due carte per il IV e due per il V secolo: una per le divisioni amministrative e l'altra per gli scrittori ecclesiastici. Ora su una delle carte per il IV secolo Antiochia è segnata come patriarcato, invece sull'altra soltanto come metropoli. Lo stesso si ripete sulla carta per il V secolo e inoltre vi sono segnati come patriarcati Edessa, Nisibis e Cipro, dove però non è mai esistito un patriarcato. Sulla carta 15a sarebbe stato conveniente segnalare il territorio del patriarcato di Gerusalemme (le tre provincie della Palestina) colla linea distinta da quella che segnala le singole provincie. Invece il territorio segnalato sulla carta 12 non è esatto, dato che la provincia di Arabia (con la metropoli Bostra) rimase anche dopo il concilio di Calcedonia a far parte del patriarcato di Antiochia.

Inoltre sarebbe stato necessario elaborare meglio sulle carte il territorio dell'Illyricum. Sulla carta 41 è rappresentata la divisione amministrativa fatta dall'imperatore Diocleziano, secondo la quale la Prefettura dell'Illyricum comprendeva le diocesi civili di Macedonia, Dacia e Illyricum *sensu stricto* ed apparteneva alla parte occidentale dell'Impero. Ma ciò non durò a lungo. Nel 397 l'imperatore Graziano divise l'Illyricum in due parti: le diocesi di Macedonia e Dacia formarono la Prefettura dell'Illyricum orientale e furono assegnate all'Impero orientale, mentre la diocesi dell'Illyricum *sensu stricto* — conosciuta poi sotto il nome dell'Illyricum occidentale, fu assegnata alla Prefèttura d'Italia (cfr. *Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie* vol. VII, coll. 90). Ora la linea che divide l'Illyricum orientale e occidentale dovrebbe essere meglio segnalata sulle carte. Pare che staccandosi dal fiume Sava verso sud seguisse il corso del fiume Drina e poi passasse nel bacino del lago di Scutari, e non come è segnalato sulla carta 19 per la linea occidentale delle provincie di *Moesia prima* e *Praevalitana* (cfr. per es. la carta nell'Encicl. Treccani sotto la voce *Roma*). Nell'amministrazione ecclesiastica poi l'Illyricum orientale continuò ad appartenere al patriarcato Romano ed i Pontefici Romani per es. Damaso, Siricio, Innocenzo I, Bonifacio I ecc. vi esercitarono la loro giurisdizione attraverso il Vicario Metropolita di Tessalonica (cfr. FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, vol. III, p. 481). Non pare dunque esatta l'annotazione sulla carta 9, che il Vicariato di Tessalonica già dall'a. 380 de facto fu sotto Costantinopoli. Si sa che soltanto nel 731 Leone III sottopose l'Illyricum orientale al patriarcato di Costantinopoli, ma neppure allora i Papi riconobbero una tale decisione ed ancora per lungo tempo la questone dell'Illyricum orientale fu oggetto di controversie fra Roma e Costantinopoli. D'altra parte vorrei osservare a proposito dell'Illyricum che gli autori sulla carta 14 giustamente hanno tenuto conto dei recenti scavi a *Caričin Grad*, dove viene dagli archeologi localizzata la metropoli di *Justiniana Prima*.

In ogni caso, gli autori e l'editore meritano grande elogio per averci dato un così moderno strumento per gli studi storici, presentato in una così magnifica veste tipografica. Certamente questo Atlante presto si imporrà agli studiosi fra tutte le opere del genere.

M. LACKO, S. I.

P. L. FERMOR, *Mani. Travels in the Southern Peloponnese*, John Murray, London 1958, 26 illustrations, 320 pages, price 18 shills.

Mani is the middle prong of the three that Greece thrusts out into the sea in its southern bounds, a ridge of high mountain, access to which for the few who ever want to go there is difficult by land and long by sea. So the Maniotes in large measure retained their independence when other parts of Greece were enslaved and even

could give safe asylum to the less fortunate; and they have preserved their customs and ways of life (hard enough in all conscience) when elsewhere everything is being dissolved into a common type.

The author knows his Greece well, mainland and islands. But Greece has so many out-of-the-way nooks and corners that call for acquaintance, and among these Mani. So here we have this description of the mountains and the sea, of the few ports, of the upland villages with their Nyklian towers, a description of the keening of the dead, of St Charon and of superstitions connected with various ancient pagan deities, diluted with copious disgressions on wines, icons, poetry and the origin and history of the Greek colony of Corsica, and all served up with a very rich sauce of hospitality. *Ná to.* It is a book that can be read in bits — better so — taken up and put down, for, like all travel books, it is inconsequential, with its interesting episodes haphazardly scattered among the pages. But, however attractive Mani is to read about and alluring the picture that the author draws of its open hospitality, no one will be much inclined to visit it unless he holds a broiling sun, good strong wine, strenuous walking and incessant change as the ideal of a holiday.

J. GILL S. J.

Unionistica

Peter KAWERAU, *Amerika und die orientalischen Kirchen. Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte begründet von Karl Holl und Hans Lietzmann). Walter de Gruyter u. Co, Berlin 1958, XI + 772 S., 5 Karten und 28 Abbildungen.

Dieses umfangreiche Werk, dessen erste drei Kapitel der Evangelischen Theologischen Fakultät in Münster als Habilitationsschrift vorgelegt wurden, ist auf Grund einer Fülle von in Europa schwer zugänglichen Quellen mit grossen Fleiss und gewissenhafter Genauigkeit gearbeitet und bietet eine grosse Menge von bisher unbekannten Einzelheiten über das Wirken amerikanischer Missionare in Nahen Osten in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts. Der V. beschreibt im einzelnen die Missionsarbeit der amerikanischen Missionare des « American Board of Commissioners for Foreign Missions » (puritanisch-reformierter Richtung) in Palästina, Syrien, Mesopotamien und Persien, ihre Ziele und Methoden und ihre Erfolge. Besonders zu begrüssen ist es, dass der V. sich nicht mit einer blossen Darstellung der Tatsachen begnügt, sondern deutlich macht, welche Geistigkeit hinter dem Wirken der Missionare stand und sie durchdrang. Er beginnt deshalb sein Buch mit Recht mit einer breit angelegten Auseinandersetzung über die Theologie des Jonathan Edwards (1703-1758) und des Samuel Hopkins (1721-1803). Die Missionare des Ame-

rican Board waren in der Tat beseelt von deren Lehren über das Revival, über die Endzeit mit ihrer grossartigen Ausbreitung des wahren Evangeliums und der Vernichtung der antichristlichen finsteren Mächte des Papismus und des Islams und über das Millennium, die tausendjährige Herrschaft Christi auf Erden vor dem Weltgericht, die durch die Missionstätigkeit herbeigeführt werden soll.

Die Amerikaner waren ganz erfüllt von der aufrichtigen Überzeugung, dass sie, die Protestanten, allein das wahre Evangelium besässen und berufen seien, es zusammen mit der amerikanischen Kultur, die sie mit dem Evangelium in eins zusammen sahen, den in finsterer Abgötterei versunkenen Ostchristen zu bringen und so durch eine Erneuerung des östlichen Christentums die Bekehrung des Islams anzubahnen. Die Urteile der reformierten Missionare des American Board über die orientalischen Christen sind vernichtend. Gemässigter sprechen sich die Missionare der Protestantischen Episkopalen Kirche (anglikanischer Richtung) aus, deren Ziel es war, die Ostkirchen « zu dem zurückzuführen, was sie einst waren » (so Southgate s. S. 603). Hätten die reformierten Amerikaner ihr Ziel erreicht, so wäre von den orientalischen Kirchen und ihrer Eigenart nichts mehr übriggeblieben. Ihre Absicht war es zunächst nicht, protestanische Kommunitäten neben die orientalischen zu setzen, sondern diese von innen heraus zu erneuern, indem sie durch ihre Predigt des Revival, die Verbreitung der Bibel und anderer Schriften und durch ihre Schulen die innerhalb der Kommunitäten verbleibenden einzelnen Christen innerlich umwandelten und so allmählich die ganze Kommunität umgestalteten. Tatsächlich kamen sie aber doch, ganz ähnlich wie schon vorher die katholischen Missionare, schliesslich dazu, neben die bestehenden östlichen Kirchen eigene Kommunitäten zu setzen, und das obwohl sie bezüglich der gottesdienstlichen Gemeinschaft mit Andersgläubigen keinerlei Skrupeln hatten. Der Gesamterfolg war recht bescheiden. Die Missionare führten dies auf ihre persönliche Unzulänglichkeit zurück.

Dass die Missionare bei ihrer Einstellung sowohl bei den Katholiken wie bei den nichtkatholischen Orientalen auf erbitterten Widerstand stossen mussten, ist mehr als begreiflich. Kawerau widmet den Gegenwirkungen gegen die Tätigkeit des American Board ein eigenes Kapitel, in dem er diese Widerstände mit einer gewissen Gereiztheit registriert. Die Protestanten griffen, gewiss mit ehrlichster Überzeugung, aber auch mit rücksichtsloser Vehemenz alles das an, was Katholiken wie Nichtkatholiken des Ostens das Heiligste war, und stellten es als widerchristlichen Aberglauben und Götzendienst hin. Dass es bei dieser Lage der Dinge auch zu unerquicklichen Auseinandersetzungen kam, ist menschlich begreiflich. Heute, da wir Abstand von den Dingen haben, ist auch das katholische Urteil über die amerikanischen Missionare gemässigter geworden. Eugen Tisserant nennt z. B. in seinem Artikel Nestorienne (Eglise) im Dictionnaire de Théologie Catholique (XI, 1 Kol. 285) die Missionare « intrépides pionniers ». Das waren sie ohne Zweifel. Aber ihr unerschütterliches

Überlegenheitsbewusstsein und ihr naiver Glaube an den absoluten Wert der amerikanischen Zivilisation liess sie zu keinem Verständnis der Eigenart des Ostens kommen.

Es ist deshalb auch nicht zu verwundern, dass uns der V. wenig Aufschluss über die inneren Verhältnisse der Kommunitäten und ihre Gebräuche geben kann. In seinen Quellen, den Berichten der Amerikaner, fand er herzlich wenig darüber, weil sie sich dafür überhaupt nicht interessierten. Ganz anders die Anglikaner. Badger hat bekanntlich nach einem Aufenthalt von wenigen Jahren bei den Nestorianern zwei umfangreiche Bände über deren Riten geschrieben. Man würde wünschen, dass der V. in einem einleitenden Kapitel einen Überblick über die Situation der ostchristlichen Kommunitäten gäbe. Auch könnte man mehr persönliche Stellungnahme des V. zu den aufgeworfenen Problemen erwarten.

K. verrät manchmal eine unsachliche antikatholische Einstellung, so wenn er den uralten protestantischen Vorwurf gegen die katholische Kirche, sie sei bibelfeindlich, aufs neue erhebt. Die Katholiken widersezten sich der Verteilung *protestantischer Ausgaben* der Bibel, nicht aber der Bibel als solcher. Katholische Missionare hatten längst vor den Protestanten die Bibel in arabischer Sprache unter den Ostchristen verbreitet, so die Kapuziner bereits im 17. Jahrhundert (s. Collectanea Franciscana 1931 S. 466). Es ist ungerecht, wenn der V. die extremen Ansichten des Grafen de Maistre und des de Lamennais über die Vollgewalt des Papstes als typisch katholisch hinstellt (S. 510-516). De Lamennais' überspannte Ideen missfielen selbst dem Past Pius VII. Wenn K. behauptet, die Schriften Leos I. ständen auf dem Index (S. 523, Anm. 123), so ist dies irreführend. Nicht die Schriften Leos um ihrer selbst willen, sondern die von dem Jansenisten Paschasius Quesnel 1675 besorgte Ausgabe steht wegen der Irrtümer in den Anmerkungen auf dem Index.

Den katholischen Orientalen wird der V. wenig gerecht. Was sie angeht, unterlaufen ihm nicht wenige Irrtümer. Das gilt vor allem von den Chaldäern (die der V. ungeschickt « katholische Nestorianer » nennt). Wir handeln darüber in einem eigenen Aufsatz in dieser Nummer unserer Zeitschrift (S. 141 ff.) Dem V. sind sehr wichtige katholische Veröffentlichungen zur Sache unbekannt, so der schon erwähnte Artikel des Kardinals Tisserant und das Buch von St. Bello: La Congrégation de S. Hormisdas et l'Eglise Chaldéenne dans la première moitié du XIX siècle (OCA 122, Rom 1939). So kommt der V. zu einer schiefen Darstellung der Ursprünge des heutigen chaldäischen Patriarchates.

Diese unwesentlichen Ausstellungen wollen den Wert der überaus gründlichen und aufschlussreichen Darstellung Kaweraus in keiner Weise herabsetzen.

Wilhelm de Vries S. I.

Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel (= Dokumente der Orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Frage, Band II). Herausgegeben vom Aussenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Luther-Verlag, Witten 1958, 300 S., Bildanhang mit fünf Darstellungen.

Dieser Band bietet zum ersten Male in deutscher Sprache die wichtigsten Stücke aus dem ausgedehnten Briefwechsel, der in den Jahren 1573 bis 1581 zwischen den lutherischen Theologen von Tübingen und dem Patriarchen Jeremias II. von Konstantinopel über die Confessio Augustana geführt wurde. Der erste Schriftwechsel ist vollständig wiedergegeben. Aus den beiden weiteren Korrespondenzen wird nur eine Auswahl geboten zu den Themen: «Schrift», « Glaubensgerechtigkeit » und « Sakramente ». In den Anlagen sind eine Reihe von für den Glauben der Orthodoxen bedeutsamen Dokumenten in deutscher Sprache wiedergegeben, so das Glaubensbekenntnis des Gregor Palamas und das des Gennadios Scholarios. Dazu kommen Auszüge aus Schriften von Luther, Melanchthon und Stephan Gerlach, die für die Haltung der Lutheraner gegenüber der Orthodoxie aufschlussreich sind. Endlich wird eine Auswahl von Briefen griechischer Hierarchen an Zar Fjodor Iwanowitsch geboten.

Die Veröffentlichung will, wie Gerhard Stratenwerth im Vorwort ausführt, dazu dienen, dass Illusionen schwinden, als ob ein Gespräch mit den orthodoxen Kirchen für die evangelischen Christen eine leichte Sache sei. Pfarrern und Gemeinden, die immer häufiger mit Orthodoxen zusammenkommen, soll so ein praktischer Dienst geleistet werden.

Frau Dr. Hildegard Schäder stellt in der Einführung sehr richtig fest, dass der Briefwechsel den tiefen Gegensatz zwischen der reformatorischen und der orthodoxen Auffassung vom Christentum klargestellt hat. Auf der einen Seite: die Schrift allein, die sich selbst auslegt ohne vermittelnde Interpreten; auf der andern Seite: die vermittelnden Kräfte des Priestertums und der Überlieferung. Theologie des Wortes und Theologie des Mysteriums stehen einander gegenüber und können sich gegenseitig in ihrem Wesen nicht erfassen. Das letzte Wort des Ökumenischen Patriarchen war denn auch: « Geht nun Euren Weg! Schreibt uns nicht mehr über Dogmen, sondern allein um der Freundschaft willen, wenn Ihr das wollt! Lebt wohl! » (S. 213).

Der Versuch der Tübinger, mit den Christen des Ostens, die in der Opposition gegen Rom mit ihnen einig waren, zu einer Einigung im Glauben zu kommen, schlug also fehl. Sie mussten einsehen, dass die orthodoxen Christen mit den Grundsätzen der Reformation durchaus nicht einverstanden waren, dass sie vielmehr im wesentlichen den Standpunkt der alten Kirche vertraten.

Trotzdem verzweifeln die Herausgeber des Briefwechsels nicht an der Nützlichkeit einer Fortsetzung des Gesprächs, das vor 400 Jahren ergebnislos abgebrochen wurde. Jetzt soll dieses Gespräch in

neuem Geist wieder aufgenommen werden « als ein Gespräch unter Brüdern, die zwar in verschiedenen Häusern leben, die aber nie vergessen können, dass sie Kinder desselben Vaters sind » (S. 19). Eine brüderliche Auseinandersetzung zwischen Christen, die sich leider fernstehen, aber doch zueinander finden möchten, ist immer zu begrüssen. Aber, so fragen wir uns, warum sollte denn nicht auch ein Gespräch zwischen evangelischen Christen und Katholiken möglich sein? Vielleicht scheint es den Herausgebern deshalb schwieriger, weil — nach ihrer Auffassung — von Rom, *im Unterschied zur Orthodoxie*, das Prinzip der Lehrautorität vertreten wird. In der Einführung zum Brief des Patriarchen Jeremias vom 15. Mai 1576 wird in der Tat die Meinung geäussert, die Orthodoxe Kirche aller Jahrhunderte stelle der römischen Lehrautorität die Rezeption durch die Gesamtgemeinde als den allgemeinen Wahrheitsgrund entgegen (S. 46). Hier dürften moderne orthodoxe Gedanken, deren Vater Chomjakow ist, unhistorisch in die Zeit Jeremias II. zurückprojiziert werden. Jeremias vertrat durchaus das Prinzip der Lehrautorität. Diese Autorität kommt allerdings nach ihm den Ökumenischen Konzilien zu und nicht dem Papst. In keiner Weise stellt er die Rezeption durch die Gemeinde der Lehrautorität der Hierarchie entgegen (s. S. 52/53). Auch die Berufung auf die Antwort der vier alten orthodoxen Patriarchen auf die Enzyklika Pius IX. aus dem Jahre 1848 (S. 46, Anm. 2) ist abwegig. Wie Bernhard Schultze überzeugend nachgewiesen hat, wird in dieser Antwort die Lehrautorität der Hierarchie nicht geleugnet (Vgl. OCP IV [1938] S. 477-480 und VII [1941] S. 185-186).

Die deutsche Ausgabe des Briefwechsels ist jedenfalls ein sehr dankenswertes und zeitgemässes Unternehmen, das als recht gut gelungen bezeichnet werden kann.

Wilhelm de Vries S. I.

Dr. P. Josef Glazik, M. S. C., *Die Islammission der Russisch-Orthodoxen Kirche. Eine missionsgeschichtliche Untersuchung nach russischen Quellen und Darstellungen, mit vier Übersichtskarten* (= Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Veröffentlichungen des internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen). Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westf. 1959, XLI + 192 S.

Der bereits durch sein Werk über die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen (Münster i. W. 1954) rühmlichst bekannte Verfasser stellt hier in ebenso gründlicher Weise die Islammission der russischen Kirche innerhalb des russischen Herrschaftsgebietes dar. Als Grundlage dient ihm eine Fülle von russischen Quellenschriften, dazu eine ausgedehnte Literatur. Auch Aufsätze und kleinere Beiträge in Zeitschriften sind nicht vernachlässigt.

Nach einem Einleitungskapitel über die Beziehungen zwischen Russland und dem Islam vor Beginn der Mission wird diese selbst in

ihren Hauptphasen anschaulich und aus den Quellen genau belegt geschildert. Die Mission beginnt mit der Errichtung des erzbischöflichen Stuhles von Kazan zur Zeit Iwans IV. im Jahre 1555. Der erste Titular des Stuhles war der Igumen des Seližarover Dreifaltigkeitsklosters Gurij Rugotin. Iwan gab ihm eine Missionsinstruktion mit auf den Weg, aus der hervorgeht, dass neben den religiösen Absichten auch staatliche Ziele mit im Spiel waren. Die Mission geschieht zunächst im Auftrag und mit Hilfe des Staates, der die Bekehrungswilligen materiell begünstigt, bisweilen auch Zwangsmittel einsetzt, Knute und Scheiterhaufen nicht ausgeschlossen, vor allem gegen die wieder Abtrünnigen und gegen etwaige Propagandagelüste der Moslems.

Die liberalen Ideen, die besonders unter Katherina II. die Religionspolitik der Zaren zu bestimmen beginnen, führen zur Toleranz gegenüber dem Islam, zunächst zum Toleranzedikt Katherinas im Jahre 1773 und damit zu einer zurückhaltenden, ja schliesslich gegnerischen Haltung der staatlichen Behörden gegenüber der Islammission. Am Ende kam es zum Ukas Pauls I. vom Jahre 1799, der die Einstellung der Bekehrungsversuche anordnete.

Die Mission wird zwar in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor allem unter den zum Islam wieder abgefallenen Neugetauften wieder aufgenommen, jetzt aber mehr und mehr « in der Verteidigung gegen Staat und Islam ». Der Islam geht, durch die wachsende Toleranz des Staates ermutigt, zum offenen Kampf gegen die Mission und schliesslich auch gegen den Staat selbst über. Zu dieser Zeit zeigen sich durch die Initiative eines genialen und von wahrem Missionsgeist erfüllten Laien, des Orientalisten Nikolaj Ivanovič Il'minskij († 1891), verheissungsvolle Ansätze zu einer echten, rein religiösen Missionstätigkeit. In einem Schlusskapitel behandelt der V. die Situation der Missionskirche und des Islams selbst unter der Sowjetherrschaft.

Die Darstellung des V. hebt mit Recht besonders die völlige Unzulänglichkeit der Missionsmethoden der russisch-orthodoxen Kirche hervor, die sich für gewöhnlich darauf beschränkte, den zu Bekehrenden die materiellen Vorteile der Taufe vor Augen zu stellen. Die Unterweisung im Glauben wurde gröblich vernachlässigt. Man begnügte sich damit, den « Bekehrten » die Beobachtung einiger äusserlichen Gebräuche einzuschärfen. Die Missionare waren wenig zahlreich, für ihre schwere Aufgabe völlig unvorbereitet, verfügten über keinerlei Sprachkenntnisse und hatten vom Islam keine blasse Ahnung. Erst der Laie Ill'minskij ging hier andere Wege. So war das Resultat der Bemühungen denn auch mehr als bescheiden, und massenweise Rückkehr der « Bekehrten » zum Islam, sobald der staatliche Druck nachliess, war an der Tagesordnung.

Der V. urteilt eingangs aber doch vielleicht zu scharf über das Versagen der russischen Kirchenleitung, wenn er schreibt: « Auch hier tritt wieder zutage, dass die höchsten verantwortlichen Amtsträger der russischen Kirche keinen Blick für die verpflichtende

Aufgabe gehabt haben, die der Herr seiner Kirche beim Scheiden von dieser Welt gestellt hat » (S. 111). Er berichtet doch selbst im Laufe seiner Darstellung von mehr als einem Metropoliten oder Erzbischof von Kazan, der mit wahrem missionarischen Eifer an die schwere Missionsaufgabe heranging. Das gilt vor allem von dem Metropoliten Tichon III. (1699-1724), « der von seinem Gewissen getrieben wurde, die Ungläubigen ' zur Erkenntnis der Wahrheit zu führen ' » (S. 70). Und er war nicht der Einzige dieser Art. Dabei bleibt wahr, dass das Gesamtbild der Islammission kein Ruhmesblatt der russischen orthodoxen Kirche ist und zu einer realistischen Wertung dieser Kirche einen Beitrag liefert.

Von besonderem Interesse ist das Schlusskapitel über Missionskirche und Islam unter der Sowjetherrschaft. Der V. tritt hier mit Recht der optimistischen Darstellung mancher Journalisten, so besonders des N. Basseches, entgegen, der auch über die orthodoxe russische Kirche manche irreführenden Aufsätze veröffentlicht hat. Der Islam wird auch weiter trotz der neuen Religionspolitik und trotz der für ausländische mohammedanische Besucher aufgebauten Fassade von den Sowjets « mit allen Mitteln unterdrückt, und seine Anhänger werden bis aufs Blut bekämpft » (S. 177). Vielleicht ist das Urteil des Verfassers über die religiöse Widerstandskraft des Islams gegen den Kommunismus, trotz der Zerschlagung seiner sozialen Struktur, zu optimistisch. Religion und Gesellschaftsordnung sind eben doch im Islam aufs innigste verbunden. Immerhin beweist die Fortexistenz des Islams in einem ihm feindlichen Staat, dass der Islam auch als blosse Religion lebensfähig ist, wenn dies die Theoretiker auch nicht wahr haben wollen, nach denen der Islam wesentlich Staat *und* Kirche in einem ist.

Die gründliche Darstellung des V. über ein bisher wenig bekanntes Gebiet ist ausserordentlich aufschlussreich und dankenswert.

WILHELM DE VRIES S. I.

Islamica et philosophica

E. I. J. ROSENTHAL, *Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline*, Cambridge 1958, 324 pages.

The political theories of Islamic philosophers have long been a subject of predilection with Professor Rosenthal. The present volume may well be considered a synthesis of his thought on the matter. Wishing to show that the undoubted influence of Plato and Aristotle did not oblige the thinkers of Islam to forsake their religious beliefs, even in the field of politics, Professor Rosenthal has sought to replace their solutions within the general framework of muslim civilisation. For this reason he has divided his book into two parts of almost equal lengths. The first, concerning ' Constitutional Law and Mus-

lim History ', forms a background against which the ' Platonic Lagacy ' will be judged.

In the course of his study of constitutional law, he notes the great importance to be attributed to the distinction between Khalifa and Mulk. The former is chiefly attached to religious law and constitutes a sort of ideal muslim state, wherein religion and politics are practically identical. The Mulk, on the other hand, is rather the form given to government in itself with nominal recognition of spiritual authority. A certain evolution can be traced in the development of Islamic government and muslim thinkers themselves credit Mu'awiya with having transformed the Imama (or religious state) into a Mulk.

Ibn Khaldun, as the only great political thinker in Islam, was fully aware of this distinction and the author, in the chapter consecrated to his theory of the Power-State, rightly stresses the double tendency which characterizes his thought, namely, a very open empiricism and a staunch traditionalism. This latter tendency is revealed in his affirmation that the Khalifa constitutes the ideal state and must serve as norm and measure for all that human lawgivers might inaugurate. This does not, however, prevent him from admitting that power can be gained and domination established without the call of religion, although the prophetic lawgiver alone can propose a perfect legislation.

The second part of the book is an effort to determine, as exactly as present sources will allow, the influence and value of the Greek tradition. The author is persuaded that muslim philosophers, in their political theory, remained faithful to the tradition of Islam, although, as in the case of al-Farabi, it was not always easy for them to avoid confusion in their effort to bring both traditions into harmony. Of all these thinkers, Ibn Rushd seems to have been the most deeply concerned with the problems of government and of the state. His commentary on Plato's Republic shows how far he was willing to go in the application of Greek ideas to existing institutions. Still, nowhere in his writings do we find him hesitant about the supremacy of the Sharia as the ideal revealed law. One will note in passing that the popular conception of Ibn Rushd as a philosophical opponent of religion is clearly false. In his ideal state, philosophers are no better off than the masses for the attainment of happiness whether in this world or in the next.

Doubtless one cannot hope to summarize the discussions which fill this section of the book. In general one will admire the erudition of the author (the abundant notes at the end of the volume bear witness to his intimate knowledge of the various domains of Greek and Islamic Law) and the care with which he has analysed the thought of each philosopher. If any criticism were called for it might take the form of a certain hesitation in accepting the form of argument employed to prove that muslim theoricians remained faithful to their religious tradition. In the case of Avicenna and al-Farabi in parti-

cular, it would seem that an objection could be made. It is true that they employ the terms and bring up the problems which the society of their time, in its islamic setting, called forth. But in view of the fact that their historical knowledge was rather limited, it would be surprising had they been able to do otherwise. In other words, it would seem possible to admit in their case that their interest in the problems raised by muslim constitutional law was not due to their faith but to the fact that nothing else offered itself to them. They thought in terms of the realities with which they were in contact, without having to take a deliberate stand with regard to their Greek predecessors. Just as in the problem of prophecy and the theories of knowledge that it occasioned, one cannot argue that their interest in the question attests their religious option.

Evidently such a criticism, which is rather a question put to the author, cannot in any way detract from the very solid value of the work that Professor Rosenthal has offered us.

J. Finnegan, S. J.

Dumbarton Oaks Papers, n. 12, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1958, in 4°, 258 pagg. con moltissime illustrazioni. Harry A. Wolfson, *Philosophical Implications of Arianism and Apollinarism*, pp. 3-28. John F. Callahan, *Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology*, pp. 29-57. Gerhard B. Ladner, *The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa*, pp. 59-94. Brooks Otis, *Cappadocian Thought as a Coherent System*, p. 95-124.

Questo XII volume dei Dumbarton Oaks Papers, dedicato ad Albert Mathias Friend, Jr., Direttore di Studi a Dumbarton Oaks dal 1948 fino alla sua morte (23 marzo 1956), raccoglie nella sua prima parte quattro articoli sull'influsso della Filosofia Greca nella Teologia cristiana del IV secolo. Il primo tratta dei presupposti filosofici dell'Arianesimo e dell'Apollinaresimo; gli altri della Filosofia presso i tre grandi Padri di Cappadocia.

H. A. Wolfson, nel suo studio sull'Arianesimo rileva che l'accusa di Aristotelismo lanciata dai Cappadoci contro Ario, si deve prendere, non del sistema o delle idee di Aristotele, bensì del suo metodo dialettico, comune in fondo ad ogni genere di speculazione filosofica. In realtà, la teoria ariana del Logos e del suo doppio stadio dipende da Filone, il cui pensiero Ario cerca di adottare, forgiando la sua nota terminologia, fino a dire il Logos creato ex nihilo (ex ouk ónton), ciò che gli attirò la condanna di Nicea. Questo suo concetto del Logos, Ario lo trasporta alla Cristologia, ammettendo — come per un altro verso ammise Apollinario di Laodicea — un'unica natura risultante dall'Incarnazione.

Questa seconda parte Cristologica si presta più alla critica. Già prima ci imbattiamo in non poche affermazioni che potrebbero essere

ritenute troppo personali — W. cita continuamente se stesso nel libro sulla Filosofia dei Padri — qualche volta inesatte, per es. quando scrive: « God indeed is one, but one only in an external or numerical unity, God consisted of three inseparable individual substance, called hypostases or persons » (p. 19). Ma allorchè passa al terreno della Cristologia, le citazioni si fanno meno numerose e meno precise. Il lettore cercherà invano le conclusioni di altri studiosi, ad es. del P. Grillmeier S. I. nel primo volume della sua pubblicazione sul Concilio di Calcedonia, e dovrà accontentarsi con la speranza di trovare questo punto più esaurientemente sviluppato nel secondo volume di W.: *Filosofia dei Padri della Chiesa*, ancora non dato alla stampa.

Più giusta ci sembra la dissertazione di J. F. Callahan sulla Cosmologia dei Cappadoci, che in realtà si riduce alle 7 omelie di S. Basilio sullo *Essaemeron*, completate in alcuni punti dal Nisseno. Benchè S. Basilio, messa da parte ogni allegoria, cerchi di dare il genuino pensiero del Genesi, nella sua esposizione trova dei concetti che domandano un'ulteriore dichiarazione filosofica. In questi casi S. Basilio si rivolge in primo luogo a Platone, poi ad Aristotile, agli Stoici ed a Plotino.

Il *Timaeus* di Platone affiora nella sua spiegazione della creazione che comporta una totale dipendenza da Dio Creatore e Governatore. Aristotile fornisce la teoria dei quattro elementi, nonchè l'interpretazione delle parole: In initio. Invece, il concetto di tempo deriva da Plotino. Forse la sua tesi sarebbe diventata più chiara se, invece di accentrarla sulle omelie di S. Basilio, avesse fatto una parte più larga a S. Gregorio di Nissa.

Di costui invece si occupa G. B. Ladner, nelle pagine dedicate all'Antropologia del vescovo di Nissa, anzi al suo trattato *De hominis opificio*. A titolo di introduzione ricorda come per il Nisseno sono dei termini sinonimi le parole: *immagine* e *somiglianza*. Orbene, il concetto di immagine è la base sulla quale il Nisseno costruisce la sua teoria. L'immagine di Dio venne impressa nell'anima, spirituale e per tanto atta a riflettere la purezza e l'impassibilità propria dell'essere divino; ma si estende a tutto l'uomo, compresso il corpo a ragione della sua teleologia, essendo ordinato ad unirsi all'anima e diventarne lo strumento. Per arrivare a questa conclusione il Nisseno è costretto a risolvere non pochi problemi — tra essi quello dei sessi nella creazione dell'uomo — con l'aiuto della filosofia di Platone, di Aristotile, ed in minor misura anche degli Stoici attraverso Possidonio.

L. procede con chiarezza, corredando ogni sua affermazione da una bibliografia copiosa e scelta. Una cosa tuttavia mi ha sorpreso e cioè il silenzio snl trattato *De Virginitate*, che è da considerarsi come la primitiva elaborazione dell'Antropologia del Nisseno. Non ho trovate citazioni di questo libro nè degli articoli pubblicati sulla Verginità, che per il Nisseno è la quinta essenza dell'immagine di Dio negli uomini.

L'ultimo contributo: Il pensiero dei Cappadoci come un Sistema coerente, ha per autore B. Otis, il quale già all'inizio (p. 98) ci avverte

che pretende proporre nelle sue grandi linee il sistema dei tre grandi Cappadoci « indicando ciò che in esso è coerente, e ciò che non è coerente ». Posti tra le due grandi correnti: Ireneana ed Origenista, i Cappadoci, secondo O., si proposero di « ricostruire la posizione origenista sulla base della teologia omoiousiana » (p. 106), ovvero una difesa della spiritualità Alessandrina, con allontanamento da Origene. Il risultato fu una notevole sintesi, accompagnata da difetti ancora maggiori. Anzi, O. si accontenta di alcune pennellate per darci il Sistema dei Cappadoci, e si dilunga nelle difficoltà che esso crea, principalmente per trovare una spiegazione al peccato, sia negli Angeli, sia nell'uomo, ed una soluzione al problema della salvezza. Finisce indicando le sorgenti di questo sistema: i manifesti omoiousiani di Basilio di Ancira e di Giorgio di Laodicea, nonchè gli scritti di Metodio di Olimpo, che occupa una posizione media fra Ireneo e la tradizione di Alessandria.

Quest'ultimo punto, che potrebbe essere il più interessante, è preso da un lavoro dottorale non ancora edito. Del resto, malgrado l'oscurità nella espressione e la facilità di passare dall'uno all'altro argomento, appare chiara la tesi principale dell'O., che allontana i Cappadoci da Atanasio per farne gli esponenti del neo-niceismo; essa però rimane da provare.

La seconda metà del volume contiene con amplissime illustrazioni i seguenti studi: Alfred R. BELLINGER, *Roman and Byzantine Medallions in the Dumbarton Oaks Collection* (pp. 125-156); Henri STERN, *Les mosaïques de l'église de Sainte-Constance à Rome* (pp. 157-210); Hamilton A. R. GIBB, *Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Califgate* (pp. 219-233); Paul A. UNDERWOOD, *Third Preliminary report on the Restoration of the Frescoes in the Kariye Camii at Istanbul by the Byzantine Institute, 1956* (pp. 235-265) e *Notes on the Work of the Byzantine Institute in Istanbul: 1955-1956.*

MAURIZIO GORDILLO S. I.

Friedrich-Wilhelm ELTESTER, *Eikon in Neuen Testament* (= Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 23), Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1958, p. 168.

Une dissertation présentée en 1955-56 à l'université de Marburg/Lahn, pour faire comprendre le terme « eikon » dans le Nouveau Testament, s'efforce de le placer à la base des idées de l'hellénisme et du judaïsme hellénistique. Partant du vocabulaire de la langue grecque classique, ce travail nous conduit des idées philosophiques de Platon à l'exégèse biblique de Philon, de Plutarque et va même jusqu'à l'analyse du « Corpus Hermeticum » et des spéculations cosmiques de Plotin. Au Nouveau Testament ne sont réservées que 36 pages à la fin du livre. Dans l'introduction de son ouvrage, l'auteur nous laisse libre de juger, si sa méthode est bonne ou non. Elle est certainement juste en tant que comparaison des idées, mais en ce qui concerne l'exégèse de St. Paul elle reste fort limitée.

T. ŠPIDLÍK, S. J.

Opera a nostris professoribus vel ab Instituto edita

Bernhard SCHULTZE, *Wissarion Grigorjewitsch Belinskij. Wegbereiter des revolutionären Atheismus in Russland*, München-Salzburg-Köln: Pustet (1958), 219 S.

Man könnte zunächst vermuten, dass eine ausführliche Untersuchung der religiösen Entwicklung des russischen Literaturhistorikers V. G. Belinskij (1811-1848) nur Stückwerk oder gar vergeblich angewandte Liebesmühe bleiben müsse, weil dieser bedeutende, verehrte, aber auch zuweilen gefürchtete und gehasste Kritiker — gelegentlich wenig stabil in seinen berufsmässig vorgetragenen Urteilen — viel zu selten einen nachhaltigen Einblick in die Tiefen seiner Seele zu gewähren scheint, von anderer Seite fast mit Triumph für eine indifferente oder atheistische Haltung in Anspruch genommen wird und somit kaum ein geeignetes Studienobjekt in dieser Hinsicht abgeben dürfte.

B. Schultze hat nun nach einer Skizze in seinem bekannten Buch « Russische Denker » (Wien 1950, S. 49-72), nach umfangreichen weiteren Studien an Hand der neuen russischen Gesamtausgabe der Werke (Moskau 1953-1956) sowie einer weitläufigen Memoiren- und Briefliteratur dieses Dunkel erneut zu durchbrechen versucht und eine Darstellung vorgelegt, die zwar auch nach der eigenen Ansicht des Verfassers nicht überall eine eindeutig klare oder logische Entwicklung des russischen Denkers in religiöser Sicht nachzuweisen in der Lage ist, gelegentlich unter dem Dilemma der sich ausschweigenden oder gar widersprechenden Quellen leiden muss, dafür aber in ehrlichem Bemühen und mit Verständnis für beide Seiten der Problematik Belinskijs Pendelgang zwischen einer ererbten, übernommenen oder auf Grund eigener Erfahrung erwachsenen religiösen Haltung, langsam abbröckelnden Überzeugungen und einem Hingleiten zu einem — freilich wohl kaum wirklich durchdachten und endgültigen — System des Atheismus recht genau und psychologisch wahrscheinlich abzuzeichnen versteht.

In der Tat sind die positiven religiösen Zeugnisse, die B. Schultze in seiner Arbeit herauszuheben versteht, recht eindrucksvoll und zeigen zur Genüge, dass sich eine Behandlung des gegebenen Themas im Rahmen der Belinskijforschung durchaus lohnt, auch wenn man in dieser Gestalt nicht gerade einen « Wegbereiter des revolutionären Atheismus in Russland », sondern eher eine Art interessanter Übergangserscheinung erblicken möchte, deren endgültige Bewertung in mancher Beziehung noch aussteht. Dass der Verfasser im allgemeinen alle in Frage kommenden Zeugnisse aus erster Hand aufgespürt haben wird, lässt sich von vorn herein annehmen. Im Einzelnen wird man etwa im Anschluss an S. 71 und der Anmerkung 27 diskutieren dürfen, ob charakteristische Äusserungen über das sich im Laufe der Zeit wandelnde Teufelsbild (in der ausführlichen Rezension über

die Erstausgabe der Werke von A. A. Bestužev-Marlinskij) und ähnliches zur Komplettierung der religiösen Weltanschauung Belinskijs herangezogen werden können oder ob derartige Formulierungen nicht mehr als äusserliche Anspielungen auf den lebendigen Volksglauben bedeuten werden.

Wenn es auch bei einem für weite Leserkreise bestimmten Buch an sich nicht so darauf ankommen mag, sollte man doch die bereits seit langem erkämpfte wissenschaftliche Transkription bei Namen und Titeln durchgehend zur Anwendung bringen. Das wird besonders deutlich bei der bekannten Zeitschrift für sla*v*ische Philologie! (vgl. S. 214).

Einen Weg, Belinskijs religiöses Erlebnis systematisch, einwandfrei und dokumentarisch festzulegen, hat sich B. Schultze freilich mehr oder weniger entgehen lassen, obwohl die Wegweiser dazu gerade auch aus seinem Buch deutlich hervorgehen: Innerhalb des Gesamtwerkes von Belinskij kommen offenbar eine starke Anzahl reiner Bibelzitate sowie eine Fülle von Anspielungen aus der Heiligen Schrift vor, die zumeist nicht durch die Sache gegeben als freiwillig gewählte bibelnahe Ausdrucksweise gewertet werden dürfen. Man vergleiche z. B. S. 13, 41, 44, 52, 55, 59, 73, 75, 76, 77, 80, 82, 109, 112, 123, 141, 154, 189 f., 191, 193, 195, 207, 209. Hier würde eine sorgfältige Anmerkung aller Zitate und Anspielungen doch vermutlich eine ganz beachtliche Bibelkenntnis des russischen Kritikers erweisen und damit ein weiteres positives Moment für eine ursprünglich christliche Einstellung, für ein zähes Festhalten an christlicher Gedankenwelt bilden.

Literarhistorisch wird man gerade nach der letzten Ausgabe Belinskijs Werk immer wieder durchforschen müssen und in dieser Beziehung gelegentlich auch andere Zuammenhänge betonen, als sie bei B. Schultze zum Ausdruck kommen; in religiöser Hinsicht wird man dagegen wohl Belinskij nicht mehr ablesen können, als es der Verfasser des vorliegenden Buches in der einen oder anderen Weise bereits getan hat.

R. A. Klostermann

Göteborg, Mai 1959.

Joseph Gill S. J., *The Council of Florence*, Cambridge University Press, 1959, XVIII + 453. Price 47s 6d.

On 6 July 1439 in the Cathedral of S. Maria del Fiore in Florence, in the presence of Pope Eugenius IV and of the Byzantine Emperor John VIII Palaeologus, the decree of union, *Laetentur caeli*, was solemnly read and accepted by both the Greek and the Latin Church', thereby bringing almost four centuries of schism to an end. Even though this union did not long endure, the Council of Florence was of capital importance, not only for the history of Greco-Latin relations,

but also of the Western Church itself, for it sounded the death knell of Conciliarism and, as the A. startlingly states in his very first sentence, it made the Reformation inevitable. Yet, this important episode has not — until now — formed the object of a comprehensive study. And, in reality, such a book could not have been written before this, since most of the sources — many of them unedited or poorly edited — had not yet been subjected to critical scrutiny so as to distinguish the factual from the tendentious. This basic undertaking, initiated by the late Fr Georg Hofmann, was continued by others, and also by the A., who has, in the course of the past decade, produced a critical edition of one of the principle sources, the *Acta Graeca,* as well as a number of articles among which his analysis of the *Acta Graeca* and his detailed study of the historical value and reliability of these and of the *Memoirs* of Sylvester Syropoulus are of particular significance. The A. is, then, extremely well qualified to write what is at present the only complete and scholarly history of the Council. His previous studies on the sources, which are briefly resumed in the Introduction, have also served another purpose; they have cleared the book of encumbering detail, thus allowing the A. — and the reader — to concentrate on the narrative. Still, all the documentation the scholar has a right to expect is here, but relegated to the notes. Not only is this book the result of patient research but it is also eminently readable, qualities further enhanced by the superb printing and general get-up of the volume for which the Cambridge University Press should be congratulated.

After a brief introductory chapter to fill in the background on the earlier relations between the two Churches, the A. generally adheres to the chronological sequence of events, beginning correctly (as did Syropoulus) with the Council of Constance. He guides the reader smoothly through the tortuous and seemingly interminable negotiations of Pope Martin V, the Council of Basel and Eugenius IV with the Greeks; the reader who is not accustomed to the medieval and Mediterranean manner of doing things is amazed that the Council took place at all. The A. recounts the leisurely voyage of the Greeks, their magnificent reception in Venice, the first contacts at Ferrara when what now appear mere points of etiquette and protocol threatened to end the whole affair before it even got started. Then follow the private conferences and, after a delay of four months at the Emperor's insistence (to await the arrival of the western Princes — who never arrived), the public sessions began in Ferrara on the legitimacy of adding the *Filioque* to the Creed. Both security and financial reasons necessitated the transfer of the Council to Florence where further discussions, both public and private, took place, interspersed, however, with a series of obstacles and delays, but finally culminating in agreement on the chief point of contention, the Procession of the Holy Spirit, which was soon followed by concord on the other disputed questions. This story is not without its element of suspense, too, for the issue of the Council hung in the balance until

the very end with the Greeks continually threatening to forget the whole business and return home. After the union and the departure of the Greeks, the participation of other Oriental Christians is treated. The narrative concludes with an important and interesting chapter on the reception of the union in the East as well as other events subsequent to the Council. An epilogue provides reasoned and documented answers to two questions: why did the union fail, and what justice is there in the accusation that it was not made freely?

Several points on which there has been a wide diversity of opinion among historians find a satisfactory solution in these pages: the very real, though oft exaggerated, difficulties of the Greeks in Italy, the question of papal (and imperial) pressure on the eastern prelates and whether this influenced their freedom and sincerity in accepting the union, the actual extent of the union's success in Constantinople and other Greek lands and the reasons for its ultimate failure. The process which led to union is clearly delineated, and stress is laid on the futility of the public discussions and the syllogistic approach of the Latins. Union on the principle doctrinal difference was achieved only when each side realized that the Council was not an occasion for triumphing over the other, and when they returned to a common tradition, to the agreement of both the Latin and the Greek Fathers. The sincerity of the Greek bishops in accepting this agreement has frequently been called in question, yet it would be too scathing a condemnation of the Byzantine Church to say that all its prelates (with one exception, Mark Eugenicus) deliberately denied their faith merely to be able to return home a bit sooner. They became intellectually convinced of the orthodoxy of the Latin doctrine — that, though the words might differ, the western faith was identical with their own — still, some of them, especially the less capable theologians, had the feeling that they had somehow betrayed their ancestral faith, sentiments intensified by anti-union propaganda and popular hostility after their return to Constantinople.

Certain personalities stand out clearly in this account: the octogenarian Patriarch, a man of sincere and simple piety, respected by all, whose death during the Council was a great loss to the cause of union; the Emperor, loyal and just in his dealings and, despite straitened circumstances, ever conscious of his imperial dignity and of his position as defender of the Church; the learned and obdurate Mark Eugenicus whose only answer to the array of patristic texts opposing his views was to maintain that they had been corrupted; Pope Eugenius IV who emerges as the hero of this book, not through any conscious effort of the A., but because of his own actions in extremely trying situations. The A. has also included the complete text of the decree of union, a useful addition, since some significant sections are omitted in the common handbooks (e. g. Denziger, *Enchiridion Symbolorum*, n. 691-94).

The Council of Florence is not simply the record of a past effort to heal the break between the Eastern and Western Churches, but it

is also rich in lessons for those now seeking a solution to the same problem. It points out that the achieving of union is not a one-sided affair but that, in addition to a sincere desire for union, both sides must also have a certain psychological preparedness, that both must be willing to make concessions (at Florence the Pope made most of them). The very mistakes of the Council, made by both groups, and its failure are instructive. More than anything else, perhaps, the Council of Florence teaches that the way to union lies not in arguments but rather in a reconciliation of different legitimate views and traditions.

G. T. DENNIS, S. I.

J. M. HANSSENS, S. J., *La Liturgie d'Hippolyte: ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère* (= Orientalia Christiana Analecta, n. 155). Rome 1959, XXXII + 547 pp. L.it. 4.500; Doll. 7,50.

Cette liturgie comprend les ordinations, l'initiation chrétienne et certaines observances de la vie de communauté. Elle se trouve dans cinq ordonnances ecclésiastiques qui ont chacune diverses recensions dans différentes langues et ont entre elles des rapports qu'il faut déterminer. Elles-mêmes ne nous sont pas arrivées à l'état isolé mais font partie de trois grandes collections canoniques apparentées entre elles: un receuil latin anonyme, les « Constitutions Apostoliques » et l'« Octateuque de Clément », toutes pseudo-apostoliques.

Dans les pages 1 à 216 l'Auteur énumère, classe, étudie et présente tous ces documents en eux-mêmes et dans leurs dépendances mutuelles avec l'indication précise des publications anciennes et récentes qui les contiennent. Une des conclusions de ces analyses est qu'aucun de ces textes ne contient exactement la « Tradition apostolique » d'Hippolyte.

A l'œuvre liturgique d'Hippolyte appartient aussi le comput contenu dans les deux tables pascales inscrites sur la fameuse statue romaine d'Hippolyte; une étude fouillée montre leur accord avec les autres œuvres de l'écrivain.

Qui est cet Hippolyte? Un alexandrin d'origine, venu à Rome où il ne fut ni évêque, ni antipape, ni martyr, ni un des saints du sanctoral romain, mais un presbytre préposé à une église « titulaire », qui eut des démêlés sérieux avec les papes Zéphyrin et Callixte et se serait réconcilié avant sa mort avec l'Eglise.

Cette liturgie est-elle romaine ou alexandrine? Le long examen des arguments (pp. 341-511) fait pencher l'Auteur vers la deuxième alternative sans oser lui donner un assentiment certain. Parmi les arguments quelques-uns sont bien près d'être décisifs, d'autres le sont moins.

Cet ouvrage de grande érudition est basé sur les documents analysés avec une extrême rigueur et se déroule dans une suite de raisonnements aussi sagaces que savants. A. R.

Juan MATEOS, S. J., *Lelya-Ṣapra: essai d'interprétation des matines chaldéennes* (= Orientalia Christiana Analecta, n. 156). Rome 1959, XX + 510 pp. L.it. 5.500; Doll. 9.

Qui veut connaître les matines du rite chaldéen n'a à sa disposition en dehors des bréviaires syriaques de Bedjan et des Malabares, qu'une traduction française de l'office des SS. Pierre et Paul par l'abbé Martin, une traduction anglaise du « commun » par Maclean et du même une traduction anglaise de l'office de l'Epiphanie. Encore n'est-il pas facile d'y trouver son chemin.

L'ouvrage du P. Mateos s'ouvre donc très justement par une large présentation de tout le contenu des trois volumes qui constituent le Bréviaire de Bedjan. Ensuite, il étudie la structure de l'office festif (nocturne, vigile, matines) et de l'office férial (nocturne, matines). Parcourant les périodes successives de l'année liturgique, il y découvre les variations et les particularités parfois importantes que subit l'office à certains jours.

Cet inventaire est complété par une étude pénétrante sur les prières, la psalmodie, la poésie et les unités liturgiques. Cette partie, plus encore que les autres, est parsemée de traductions, aussi élégantes que précises, d'un grand nombre de refrains ou de strophes poétiques: cela rend ce livre, par ailleurs difficile à cause de la nouveauté de la matière, d'une lecture aisée.

Ainsi préparés, les problèmes de structure peuvent être affrontés en connaissance de cause. Le résultat le plus important de ces recherches est la découverte à l'office festif et dominical d'une vigile précédant les matines (= laudes) et précédée elle-même par le nocturne; cette vigile ainsi que les matines est un office paroissial destiné au peuple, le nocturne est un office monastique.

Dix appendices augmentent la richesse de cet ouvrage qui ouvre bien des vues sur l'histoire de l'office de tous les rites. Un glossaire de termes liturgiques, pour tous profitable, facilitera l'inévitable effort, nécessaire cependant, pour s'habituer à une terminologie qui nous est étrangère.

A. R.

A. RAES, S. J., *Le Mariage: sa célébration et sa spiritualité dans les Églises d'Orient.* Avec le concours de plusieurs collaborateurs. Chevetogne 1958, p. 200.

Le titre un peu emphatique de l'ouvrage ne doit pas faire illusion sur son contenu fondamental. Il contient essentiellement la traduction française très exacte du rituel du mariage des Eglises copte et byzantine par dom Emmanuel Lanne, du rituel arménien par dom Basile Mercier, des rituels syrien et maronite par l'abbé J. Sauget, et du rituel chaldéen. A la page 20 on trouvera l'indication des livres

liturgiques dont on a pris les textes traduits. Certaines traductions se contentent des *initia* pour les prières, chants et litanies qui reviennent habituellement dans les cérémonies d'un rite, d'autres sont complètes.

Une brève explication liturgique précède chacun des rituels; l'introduction du livre, due a la plume alerte de dom Olivier Rousseau, met en lumière la valeur spirituelle et théologale de ces textes liturgiques encore si proches de l'Ecriture Sainte.

A. R.

Johannes CHRYSOSTOMUS, O. S. B., *Die « Pomorskie otvety » als Denkmal der Anschauungen der russischen Altgläubigen gegen Ende des 1. Viertels des XVIII. Jahrhunderts* (= Orientalia Christiana Analecta 148), Roma 1957, 209 S.

Die von A. M. Ammann angeregte und betreute, im Titel etwas umständlich umschriebene Erstlingsarbeit von Johann Chrysostomus, dessen ursprünglich weltlicher Name nicht beigegeben wird, hat das unbestreitbare Verdienst, die bekannte umfangreiche, aber deshalb wohl wenig gelesene Apologie der russischen Altgläubigen, ein Werk der Brüder Andrej und Semen Denisov, systematisch nach den verschiedensten Richtungen gründlich untersucht zu haben und füllt damit eine Lücke aus, die aus mancherlei Ursachen vor ihm noch kein Forscher von orthodoxer oder anderer Seite in dieser Form zu schliessen vermochte. Der Standpunkt des Verfassers, bei der so schwierigen Auseinandersetzung zwischen den unversöhnlich gegenüberstehenden orthodoxen und altgläubigen Lehrmeinungen, auf einem ungewissen Boden und bei einer häufig ungeklärten Lage zunächst grundsätzlich mit dem eigenen Urteil sehr zurückhaltend zu sein und nach einer hier erforderlichen historischen Einleitung nur die Sache selbst sprechen zu lassen, gibt der Darstellung neben allem Fleiss — den man bei der vorliegenden riesenhaften Spezialliteratur nun schon einmal aufwenden muss — den Wert von endgültig klingenden Feststellungen, die nur hier und da etwa bei Quellenfragen oder in Hinsicht auf die psychologischen Hintergründe des Geschehens eingeschränkt, erweitert, moderiert oder überhaupt überprüft zu werden brauchen: Denn wieweit man unter dem Einsatz der eigenen Kräfte das vorhandene russische und ausländische Schrifttum wirklich heranzuziehen in der Lage ist (vgl. die noch nicht einmal vollständigen Bibliographien von F. Sacharov, Literatura istorii i obličenija russkago raskola 1-3, Tambov 1887-Petersburg 1900 und A. S. Prugavin, Raskol-Sektanstvo 1, Moskau 1887; von den nicht unwichtigen griechischen Stimmen: Germanos Aphthonides, *Σύντομος πραγματεία περὶ τοῦ σχίσματος τῶν Ῥασκολιίκων καὶ περί τινων αἱρέσεων ἐν Ῥωσσίᾳ*, Konstantinopel 1876, 172 S.), hängt letztendlich nur von den Umständen ab und darf schon aus Dankbarkeit für das Erreichte dem Einzelnen nicht vorgeworfen werden.

Im 1. Kapitel werden zunächst knapp, aber durchaus ausreichend die historischen Voraussetzungen geboten, die für das Verständnis des literarischen Denkmals erforderlich sind, wobei der Wandel der Situation zwischen den Anfängen unter Avvakum und der späteren Lage recht deutlich zum Ausdruck kommt und wo man nur bei einer Berührung der Gedankenwelt vom Dritten Rom (S. 3) neben den Angaben älterer Quellen einen Hinweis auf die erste Zusammenfassung des Stoffes durch die verdienstvolle Arbeit von H. Schäder (Hamburg 1929; Darmstadt 1957[2]) vermisst.

Interessanter ist das 2. Kapitel, in dem der Verfasser alle erreichbaren Nachrichten über die Brüder Andrej und Semen Denisov zu einer äusserst lebendigen Lebensskizze vereinigt, die nach der geistigen Seite hin vielleicht noch durch den Beitrag von P. S. Usov, Pomorfilosof (Istoričeskij Vestnik 24, 1886, S. 145-160) hätte aufgefüllt werden können. Das Hauptgewicht muss dabei natürlich auf einer Ausdeutung der altgläubigen Belange gerichtet sein, aber gerade deshalb liesse sich fragen, wieweit etwa auch die homiletischen und hagiographischen Arbeiten Denisovs gleichartigen oder ähnlichen Zielen untergeordnet waren. Die allgemein anerkannte Predigtkunst von A. Denisov, die bald durch einen fruchtbaren Besuch der Kiever Akademie, bald durch einen Aufenthalt in Moskau oder Novgorod erklärt wird, kann schliesslich auch mit gutem Grund auf rein literarische Vorbilder zurückgeführt werden: Die Art und Weise, in der sie auch in der vorliegenden Untersuchung geschildert wird, entspricht voll und ganz der typischen Anlage und den Idealen der Barockpredigt, wie sie verschiedentlich, am deutlichsten wohl in dem Hauptwerk von Joannikij Galiatovskij, Ključ razumenija, Kiev 1659 zum Prinzip erhoben worden sind. Darüber hinaus scheinen einige Anklänge solche Zusammenhänge noch wahrscheinlicher zu machen: Sowohl die termini technici (vgl. S. 49) wie ein gern verwendetes Bild von dem « kleinen Fluss » und dem « grossen Quell » (S. 27, 30) sind noch vor Denisov in dem oben erwähnten Werk an gegebener Stelle vertreten (vgl. den Text bei R. A. Klostermann, Probleme der Ostkirche, Göteborg 1955, S. 129 ff.)! Dass A. Denisov nicht wenige Bücher aus der Akademie von Kiev mitgebracht habe, erwähnt der Verfasser S. 129 selbst.

Bei der eigentlichen Auseinandersetzung mit den « Pomorskie otvety » (S. 64-134) wird neben der Entstehungsgeschichte und der ersten Reaktion der Staatskirche die Apologie der Altgläubigen in Inhalt und Form derart eingehend beschrieben, dass sie im Notfall eine fehlende Ausgabe der Originalschrift zu ersetzen imstande ist. Hier möchte man nur im einzelnen bei der Deutung der Ereignisse oder der Heraushebung der inneren Beweggründe gelegentlich etwas anders akzentuieren: So dürfte die dem Missionar Neofit (S. 70 ff.) mitgegebene Instruktion — ganz gleich, von wem sie letztendlich ausgegangen ist — völlig mit den allgemein gegebenen russischen Gesetzen über Bekehrung und Taufe harmonieren und schon infolge dessen die starken Widersprüche zwischen Theorie und Praxis in

sich tragen; die lange Frist, die zwischen der Vorlage unserer Apologie und einer offiziellen Entgegnung von Feofilakt Lopatinskij verstrichen war, braucht nicht allein durch das persönliche Geschick dieses Gelehrten oder gewisse Spannungen innerhalb orthodoxer Kreise erklärt zu werden, sondern kann auch aus einer Unsicherheit in der Politik gegenüber den Altgläubigen verstanden werden (S. 76 ff.); wenn bei der Lektüre des Buches auffällt, dass die Antworten nach sich ziehenden Fragen Neofits (S. 84 ff.) ohne ersichtliche Logik, aufs Geratewohl gestellt sind, sich zuweilen wiederholen und den Aufbau der Antworten « stören », so liegt hier doch wohl ein Prinzip vor, das ähnlich wie bei Verhören vor der Polizei durch wiederkehrende Fragen Gleichheit oder Unterschiede in der Antwort feststellen will — ebenso wie es sich etwa bei dem Lebensbuch der russischen Sekte der Duchoborcen im 17. Jahrhundert verhalten hat: und unnötig sind solche Doubletten schon aus mnemotechnischen Gründen nicht usw.

Dass die Apologie der Altgläubigen in eigenen Kreisen hoch in Ehren stand, von Seiten der russischen orthodoxen Kirche dagegen abgelehnt wurde, versteht sich von selbst; immerhin ist der Grad der Anerkennung wie der Ablehnung durchaus individuell und berechtigt eine Zusammenstellung der verschiedenartigen Urteile (S. 135-196). Bei der Skizzierung seiner eigenen Meinung (S. 160 ff.) hat der Eifer den Verfasser gelegentlich etwas zu weit geführt: Die mehrfach (z. B. S. 12, 202) gerügte Identifizierung von Riten und Dogmatik hat östlichen Menschen auch ausserhalb der eigentlichen orthodoxen Kirche durch liturgische Schriften, die immer wieder die Symbolik einer jeden kirchlichen Handlung betonten und damit die Brücke zwischen Dogma und Riten herstellten, nahe liegen müssen und ist im grossen und ganzen doch wohl verständlich; die betonte Zurückhaltung von A. Denisov in rein dogmatischen Fragen mag daran liegen, dass ihm die höhere theologische Ausbildung fehlte und er nur bei den die Bewegung unmittelbar berührenden Fragen den Zwang einer Auseinandersetzung empfunden hat. Unterzeichnender wundert sich eigentlich nicht, dass A. Denisov nichts über die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariae, nur wenig über den Zeitpunkt der Wandlung während der Messe, nichts über den Zeitpunkt der Transsubstantiation ausgesagt hat — Fragen, die nach Ansicht des Verfassers (S. 163) in der Apologie wider Erwarten nicht behandelt werden.

Der zweifellos hohe Wert der vorliegenden Untersuchung leidet etwas unter der Form, in der sie in Druck gegeben worden ist: Neben einer oft fehlerhaften Interpunktion, orthographischen Versehen, einer inkonsequenten Transkription, einer ungleichen Wiedergabe russischer Fachausdrücke sind zahlreiche Druckfehler stehen geblieben: Aufs Ganze gesehen sollte man doch den eingebürgerten Begriff « Judaisierende » anstelle von « Judaizanten » (S. 1) verwenden, gerich-tet (S. 19) trennen, Feuertod (S. 40) schreiben, rhetorisch (S. 46, 200) sagen, Diest in Dienst verbessern (49), Wierderlegung in Widerlegung (50) korrigieren, panegyrisch (S. 56) schreiben; S. 61 Anm. 119 ist unverständlich; S. 62 muss es heissen: istorija; S. 68 ist in Pitirim, S. 83 Tritheis-

mus zu verbessern; S. 99: Hier handelt es sich um *Ržiga* und *Maksim Grek*; S. 105 ist die Trennung Chris-tus wohl unmöglich; S. 119 « das heilige Blut »; S. 129 « keineswegs »; S. 155 « rituell »; S. 166 « vornherein »; S. 176 « Anordnung »; S. 188 « waren »; S. 200 « Ras-kol »; S. 203 «sub-jektive» usw. usw. Buchtitel wie von Ključevskij oder Golubinskij nicht nach dem Hauptschlagwort, sondern nach einsam stehender Präposition und Personalpronomen abzukürzen, wirkt sehr unschön; das Namenregister ist sehr unvollständig: Es fehlt z. B. der für die Altgläubigen so wichtige Maksim Grek S. 88, 97, 98, 99, 100, 109, 127, 145, 185, und zu dieser Gestalt fast die ganze einschlägige Literatur der letzten hundert Jahre! Arsenij Suchanov kommt auch S. 118 vor, Symeon von Thessalonich ist S. 109 und 111, nicht aber S. 110 erwähnt, usw.

Man wird — zumal man selbst häufig genug im Glashaus sitzt — dem Verfasser, der wohl ursprünglich aus keinem deutschsprachigen Ausland kommt, derartige Dinge nicht allzu sehr verübeln dürfen; doch wäre es in weiteren, ähnlich gelagerten Fällen dringend zu empfehlen, geeignete Hilfskräfte bei der Korrektur in Anspruch zu nehmen, damit nicht dumme Äusserlichkeiten das Ansehen einer an sich guten Arbeit gefährden können.

R. A. KLOSTERMANN

Götebosg, Mai 1959.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Gregorii Nysseni epistulae edidit GEORGIUS PASQUALI, editio altera, Leiden 1959, pp. 98

Nell'esemplare edizione delle « Gregorii Nysseni opera » curata da W. Jaeger viene a inserirsi come parte 2 del volume VIII questa seconda edizione che riproduce quella del Pasquali apparsa nel 1925 e ormai esaurita. Lo stesso Jaeger, che collaborò nella prima edizione, fa ora la presentazione di questa seconda. In essa si trovano soltanto poche correzioni riguardo a quella precedente. Mi pare meno esatta l'indicazione dell'indice: « Thomas apostolus episcopus Edessae 54,26 » (pag. 98). Il luogo in questione non dice che Tommaso sia stato vescovo di Edessa, il che è sconosciuto alle vecchie tradizioni, ma si intende nel senso della presenza dei resti dell'apostolo a Edessa, ivi trasportati dall'India secondo la tradizione testimoniata da Efrem e da altri autori.

I. O. U.

E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius* (= Gesammelte Schriften, III), Walter de Gruyter & Co., Berlin 1959, pagg. 334.

Questa nuova edizione presenta, senza aggiunte nè correzioni, quella precedente già esaurita. Come è noto, il libro raccoglie excerpta e articoli completi pubblicati dal notissimo autore nelle « Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen ». Non è il caso di farne la critica. Anche se la parola di Schwartz ha avuto una profonda eco nella ricerca scientifica, oggi dovrebbe essere completata e corretta da più recenti studi.

I. O. U.

Général P. J. ANDRÉ, *Le réveil des nationalismes*. Editions Berger-Levrault, Paris 1958, 464 S.

Uns interessiert hier nur der 4. Teil, der über den arabischen Block, das Erwachen des arabischen Nationalismus und über Israel handelt (S. 183-238). Der V. hebt mit Recht hervor, wie problematisch der mit dem Islam eng verbundene arabische Nationalismus für die Christen dieses Raumes ist. Er stellt gut die Spannung zwischen theokratischer und laizistischer Staatsauffassung im modernen Islam heraus.

Wenn der V. den Irak, der doch ein arabischer Staat ist, unter den « nichtarabischen Staaten des Mittleren Ostens » behandelt (S. 178 ff) so ist das sachlich nicht begründet. Den Beweis hierfür hat das Abschwenken des Irak aus dem westlich orientierten Block des nichtarabischenIslam geleistet. Das war dem V. allerdings zur Zeit der Niederschrift noch nicht bekannt.

W. d. V.

Liturgicon. Missel byzantin à l'usage des fidèles par le P. Néophyte Edelby, hiéromoine. Beyrouth, Editions du Renouveau, Archevêché grec-catholique. XVI + 976 pages, avec de nombreuses illustrations.

Ce premier Missel byzantin pour les fidèles peut rivaliser avec ce que en Occident on a produit de mieux en ce domaine. Du premier coup

c'est une vraie réussite. Par ses nombreuses et pertinentes explications et par ses commentaires simples et profonds des lectures et des fêtes, ce Missel est aussi un manuel de liturgie et un ouvrage de spiritualité. Il donne la traduction française de toutes les pièces variables du temporal et du sanctoral et au milieu celle des liturgies de s. Jean Chrysostome, de s. Basile et des Présanctifiés.

A. R.

P. Alexius BENIGAR, O. F. M., *Compendium Theologiae Spiritualis*, edidit Secretaria Missionum O. F. M., Romae 1957, 1320 p.

Magister seminarii regionalis S. Bonaventurae Hankowensis, nuper e Sinis in Urbem reversus, praelectiones theologiae spiritualis pro alumnis suis illic exaratas, hic recognovit, amplificavit et in lucem edidit. Patrimonio spirituali, quod magni Doctores franciscani reliquerunt, arcte adhaerens, de consortio vitae Divinae in homine deque causis et instrumentis christianae perfectionis methodo disserit scholastica, ita ut compendium utilitati sit sacerdotii candidatibus.

T. S.

Bedi Karthlisa (Le Destin de la Géorgie), Revue de Karthvélogie, nr. 32-33 (N. S. VI-VII) Novembre 1959. Directeur: K. Salia, 8, rue Berlioz, Paris 16°.

Cette revue se distingue par ses articles au sujet de la langue, la littérature, l'art et l'histoire de la Géorgie, écrits par des spécialistes renommés. Elle rendra aussi de précieux services par sa bibliographie des questions géorgiennes.

Collection « **Sources chrétiennes** »

n. 61 – GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *La contemplation de Dieu*. Introduction, texte latin et traduction de Dom Jacques HOURLIER; Paris 1959, Prix 840 fr.

n. 62 – IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique* Nouvelle traduction de l'arménien avec introduction et notes par L. M. FROIDEVAUX, Paris 1959, pagg. 184.

Ancora una versione francese, dopo quella del Barthoulot, del prezioso scritto del vescovo di Lione. Non sono in grado di giudicarne le qualità. Un prologo chiaro e breve mette il lettore al corrente dello stato critico della « Demostrazione ». Avrei desiderato in esso qualche accenno alla questione se cioè il traduttore armeno nel riportare le citazioni evangeliche si sia lasciato influire dal Diatessaron armeno. I. O. U.

n. 63 – RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*. Texte latin, introduction, traduction et notes par Gaston SALET, S. J.. Un volume in-8° écu de 528 pages. Prix 2.400 fr.

n. 64 – JEAN CASSIEN, *Conférences*, tome III. Texte latin, traduction et notes de Dom PICHERY, O. S. B. Un volume in-8° écu de 448 pages. Prix 15 N. F.

n. 65 – GELASE Ier, *Lettre contre les lupercales*, et *Dix-huit Messes du Sacramentaire léonien*. Introduction, texte critique, traduction et notes de G. POMARES. Un volume in-8° écu de 276 pages. Prix 13,80 N. F.

A. PAULIN, *Saint Cyrille de Jérusalem, Catéchète* (= Collection « Lex Orandi » n. 29). Un volume in-8° de 256 pages. Prix 10,80 N. F.

B. H. VANDENBERGHE, *Onze Vaders in het Geloof* 'tGroeit — Antwerpen/ Nelissen — Bilthoven, 172 pag.

BARSOTTI, D., *Spiritualité de l'Exode*, Paris 1959, 295 pag.

KAISER, O., *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel* (= Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft n. 78). Verlag Affred Töpelmann, Berlin, 1959.

BRUNNER, G., *Der Nabuchodonosor des Buches Judith*. Berlin 1959.

SUNDER, G., *Das Leben überreich. Christi Wirken in den Sakramenten.* Morus-Verlag, Berlin, 1959.

Ordo persolvendi Ritus Pontificales iuxta usum Ecclesiae Syro-Malabarensis. Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali. Romae 1958, 71 pp.

FIEY, J. M., *Mossoul chrétienne*. Beyrouth 1959, 167 pp.

S. FEDYNIAK, ČSVV, *Černeča hora Afon* (*Der Berg der Mönche, Athos*. Verlag der Basilianer, Prudentopolis, Paraná, Brasil, 1958; Kl. 8, 160 S.

Der ukrainische katholische Basilianer S. Fedyniak hat im Jahre 1957 die christlichen Denkwürdigkeiten des Nahen Ostens besucht. Seine Reiseerlebnisse aus der Türkei hat er in Jahre 1957 veröffentlicht (cfr. *Orient. Christ. Period.*, XXIV, 1958, 252). In dem vorliegenden Büchlein beschreibt er die Mönchsrepublik des Athos, wobei er auch bemüht ist, seine ukrainischen Leser an die früheren Beziehungen der ukrainischen Länder und Klöster zu diesem Mittelpunkt und Muster der orientalischen Mönchsvollkommenheit zu erinnern. Die Darstellung ist auch diesmal lebhaft und erfrischend; sie bildet einen schönen Beitrag zur ukrainischen Reiseliteratur. S. S.

Annali. Sezione Slava a cura di Leone PACINI SAVOJ e Nullo MINISSI. Tomo I. Istituto Universitario Orientale. Napoli, 1958, 198 pp.

Apostolul Duminecilor şi al Sărbătorilor de pesta an dimpreună cu rânduiala cântărilor. Tip. Italo-Orientala « San Nilo », Grottaferrata, 1958, 282 pp.

ARSENEV, Nikolai, *Из русской культурной и творческой традиции*. Possev-Verlag, Frankfurt am Main, 1959, 299 pp.

— *Преображение мира и жизни*. The Russian Orthodox Theological Fund, Inc., New York, 1959. 255 pp.

BASETTI-SANI, Giulio, O. F. M., *Mohammed et Sanit François*. Commissariat de Terre-Sainte, Ottawa, 1959, 284 pp., 6 tav.

ÇAĞATAY, Tahir, *Türkistan. Kurtuluş Hareketile ilgili Olaylardan sahneler.* « Yas Türkistan Yayini », Istanbul, 1959. 48 pp.

CERULLI, Enrico, *Somalia. Scritti vari editi ed inediti.* II. *Diritto. Etnografia. Linguistica. Come viveva una tribù Hawiyya.* L'Amministrazione Fiduciaria Italiana della Somalia, Roma, 1959, 392 pp., 16 tav.

La Chiesa Ortodossa Russa. Struttura. Posizione. Attività. Edizioni della Patriarchia di Mosca, 1958, 240 pp., illustrazioni.

Commentationes Balticae, IV/V, 1956/57 (= Jahrbuch des Baltischen Forschungsinstituts), Bonn, 1958. 334 pp.

DALMAIS, Irénée-Henri, O. P., *Les Litu + d'Orient*. Dixième Partie. *L'Église dans la liturgie et ses rites*. Librairie Artème Fayard, Paris, 1959. Frs. 350.

IZVOLSKAJA, E. A., *Американские Святие и Подвижники*. Russian Center Fordham University, New York, 1959, 199 pp.

KOLIQI, Ernest, *Kangjelet e rilindjes. I canti della rinascita*. « Shejzat », Roma, 1959, 85 pp.

LUKÁCS, Ladislaus, S. J. — POLGÁR, Ladislaus, S. J., *Documenta Romana Historiae Societatis Iesu in Regnis olim Corona Hungarica unitis*. Vol. I., 1550-1570. Rotaprint Curia Gener. S. I., Romae, 1959. 75 + 400 pp.

MARUSIN, Miroslav, *Пам'яти Покійного О. д-ра Мирона Горникевича, Домового Прелата Його Святости Папи, Генерального Вікарія Украінців в Австрії*. Rim, 1959, Druckerei: « Logos », München. 35 pp.

MERENTITIS, Konstantinos, *Walter F. Otto. 'Ο βίος καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ*. Athenis, 1959, 16 pp.

Mosaici del Battistero di Firenze. V. *La Scarsella e altre zone del Tempio*. A cura della Cassa di Risparmio di Firenze. Firenze 1959. 5 f. p., 49 tavole.

NIKOLAI, mitropolit, *Речи о мире*. III (1955-1957) Moskovskaja Patriarchija, 1958. 131 pp.

PANAGIOTAKES, Panagiotes, *Τὸ αὐτοκέφαλον τῆς ἁγιωτάτης ἀποστολικῆς 'Εκκλησίας τῆς Κύπρου*. Athenis, 1959. 24 pp.

Status descriptivus Almae Seraphicae Provinciae seu Custodiae et Missionis Terrae Sanctae Anno Domini MCMLI iussu et auctoritate Rev.mi Patris Hyacinthi M. Faccio totius Terrae Sanctae Custodis noviter editus et ad diem (3 Aprilis 1951) productus. Hierosolymis, Typ. PP. Franciscalium, 1951. 247 pp.

TĂUTU, Aloysius L., *Acta Benedicti XII (1334-1342) e Regestis Vaticanis aliisque fontibus collegit*. Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis, Fontes, Series III, vol VIII. Romae, 1958. xv + 258 pp.

Il Teseida neogreco. Libro I. Saggio di edizione a cura di Enrica FOLLIERI (= Testi e studi bizantino-neoellenici, I). Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici Università di Roma. Roma-Atene, 1959. 47 pp.

TREMPELA, Panagiotes, *Μικρὸν Εὐχολόγιον*. Voll. I-II, 403, 274 pp. Athenis, 1950-1955.

VITTI, Mario, *Introduzione alla poesia greca del Novecento*. Napoli, 1957. 104 pp.

GIOACCHINO PATTI, *Direttore responsabile*

Impr. pot.: Romae, 12 - IV - 1960 A. RAES S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *E. Vic. Urb.* 20-IV-1960 - HE. CUNIAL, Arch. Soter. *Vicesg.*

TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9 — ROMA — 26-IV-1960

Une Homélie de Théodote d'Ancyre sur la Nativité du Seigneur

Théodote, évêque d'Ancyre en Galatie, se distingua au concile d'Ephèse par son zèle à défendre la maternité divine de Marie contre Nestorius [1]. Trois de ses homélies, dont deux sur la Nativité du Seigneur, figurent dans les Actes du concile:

L'homélie 1 (P.G. 77, 1349-1369), incipit: λαμπρὰ καὶ παράδοξος τῆς παρούσης ἑορτῆς ἡ ὑπόθεσις [2].

L'homélie 2 (P.G. 77, 1369-1385), incipit: λαμπρὰ τῆς παρούσης ἑορτῆς ἡ ὑπόθεσις [3].

(1) *Dic. Th. Cath.*: « Théodote d'Ancyre »: tome XV, I, 328-330 par BARDY. Le successeur de Théodote, Eusèbe d'Ancyre, fut consacré par Proclus (434-446).

(2) Ed. Schwartz en a donné une édition critique dans les « Acta conciliorum oecumenicorum » I, I, 2, p. 80-90. Cf. Fr. HALKIN, *Bibl. Hag. Graec.*, 1957, III, n. 1901. L'homélie 4 de Proclus (n. 1900; PG 65, 708-716) possède le même incipit et, à quelques exceptions près, le même texte pendant une dizaine de lignes. Lequel a démarqué l'autre? Du moins, le reste de l'homélie diffère-t-il absolument. D'ailleurs Marx (*Procliana*, 1940, p. 94) malgré sa fureur d'annexion, ne revendique pas l'homélie de Théodote, laissant ouvert seulement le problème de dépendance pour les dix lignes communes. L'homélie 4 de Proclus se trouve aussi dans le Paris. graec. 1171. Au début du VI[e] s., Sévère d'Antioche cite longuement, sous le nom de Théodote, l'hom. 1 (*Liber contra Impium Grammaticum*, éd. J. LEBON, CSCO 94, p. 226-228; 102, p. 248-9; 112, p. 92).

(3) Texte dans SCHWARTZ, *Acta*... I, 1, 2, p. 73-80. Cf. BHG n. 1902: cette homélie se trouve parfois égarée sous le nom de Cyrille d'Alexandrie à qui l'on prête beaucoup! Elle existe aussi, indépendamment du corpus d'Ephèse, à l'état isolé, sous le nom de Théodote vg. dans *Scorial.* 538, Ω, III, 9, fol. 1-5 (ms. du XI[e] s., mais les premiers feuillets seraient du XV[e]). Le R. P. Nemesio Morata O. S. A. a bien voulu me préciser l'incipit qu'avait oublié de noter E. Miller dans son « Catal. des Mss. grecs de la Bibl. de l'Escurial », p. 480. Schwartz n'a utilisé pour l'édition de ces homélies que les ms. des Actes.

Une version latine, faite vers le milieu du VI[e] siècle, transmit à l'Occident ces deux homélies sur la Nativité, toujours sous le nom de Théodote d'Ancyre (1).

L'homélie 3 contre Nestorius (P.G. 77, 1385-1389), prononcée à Ephèse dans l'église St. Jean l'Evangéliste, incipit: ὅπερ ἐστὶ τοῖς σώμασιν (2).

Le Codex Parisinus graec. 1171 (X[e] siècle) contient quatre autres pièces attribuées à Théodote d'Ancyre:

A) Une homélie « Sur la sainte Théotokos et Siméon », incipit: προφητικὸς ἡμᾶς, soit *l'homélie 4* de Migne (P.G. 77, 1389-1412) (3).

B) Une homélie « Sur sainte Marie la Théotokos et sur la sainte naissance du Christ ». Fr. Combefis en a fait une traduction latine, publiée en 1662 dans sa « Bibliotheca concionatoria » I, p. 199-204, reproduite par Migne (P.G. 77, 1418-1432): soit *l'homélie 6*. Le texte grec ne fut édité qu'en 1925 par le P. M. Jugie (4) — incipit: τέρπει μὲν τὰς ὄψεις — d'après le Parisinus graec. 1171, fol. 96v-107v, unique témoin connu, très vraisemblablement celui qu'avait utilisé Combefis pour sa traduction (5). Le P. Jugie plaidait vigoureusement pour l'authenticité: « Tout le contenu dépose en faveur de l'attribution à Théodote. L'homélie a été écrite après la controverse nestorienne, mais avant le concile de Chalcédoine ». Selon lui, elle aurait été prononcée un dimanche d'avant Noël, « en la Mémoire de sainte Marie » (6).

(1) SCHWARTZ, *Acta*... I, 3, p. 152-168. Documents 56-57.

(2) SCHWARTZ, *Acta*... I, 1, 2 p. 71-73. BHG, tome 2, n. 932 p. Cf. TILLEMONT, *Mémoires*... XIV, p. 453.

(3) BHG, 3, n. 1966. Le cod. Vatic. gr. 1673 du XI[e] siècle l'attribue à Amphiloque d'Iconium, mais c'est une erreur de copiste. Cf. EHRHARD, *Überlieferung*, I, 312 et 283. Cf. aussi R. LAURENTIN, *Table rectificative des pièces mariales de la Patrologie* (ap. à son « Court traité de Théol. mariale » 1[e] éd., 1953) p. 166. Cette homélie est longuement citée (PG 77, 1393 CD) dans les « Antirrhetica » de Nicéphore de Constantinople († 829), Pitra, *Spicil. Solesmense* I, 349.

(4) *Patr. Orientalis*, XIX, 3, *Homélies mariales byzantines*, p. 318-335. Le P. Gabriel M. Roschini ignore cette publication dans sa « Mariologia », I (1947), p. 123.

(5) Combefis signale qu'il s'est servi pour sa traduction d'un ms. « Eminentissimi Card. Mazarini ». Or, d'après H. OMONT, *Inventaire des mss. grecs de la B. N.*, I, p. 235, le Paris. graec. 1171 = Mazar. Reg. 2026.

(6) P. O. XIX, p. 292 et 317. Je trouve G. Bardy bien sévère dans sa notice sur Théodote (DTC XV, I, 329). Il tire argument contre cette

C) *L'homélie* 5 de Migne (P.G. 77, 1411-1418), « In D.N.J.C. diem natalem », reproduit la traduction latine de Combefis (Bibl. concionatoria I, p. 111-113), mais l'original grec n'a jamais encore été publié. J'en donne ici l'édition d'après l'unique témoin connu, le Paris. graec. 1171 (Xe siècle), fol. 90-96v. On lira dans Ehrhard la description et l'inventaire de ce ms., riche de 37 homélies [1].

D) On y trouve enfin *une dernière homélie* sur le baptême du Christ, attribuée encore à Théodote d'Ancyre, et toujours inédite — incipit: θείων πραγμάτων — fol. 240-245v: peut-être celle qu'avait signalée le Diacre Epiphane au second concile de Nicée (787): εἰς τὰ φῶτα [2]. Elle sera publiée prochainement.

Les homélies de Théodote forment donc deux groupes: les trois premières, qui nous sont parvenues dans les Actes du concile d'Ephèse et quelques autres mss.; les quatre dernières qui nous sont transmises par le Parisinus graec. 1171.

Voici du moins le texte de l'homélie 5 sur la Nativité du Seigneur. Le P. Jugie avait déjà signalé l'orthographe médiocre du codex 1171 dont beaucoup de fautes s'expliquent par l'iotacisme. On a rétabli l'orthographe normale, tout en signalant dans l'apparat critique les leçons les plus curieuses ou celles dont la correction implique quelque conjecture. Sauf certaines omissions et plusieurs corrections discutables, qui seront signalées aussi dans l'apparat, cette traduction fait honneur à Combefis.

---

homélie d'une citation de Virgile, Eglogue IV, 7: « ce qui est tout à fait contraire à l'usage habituel de Théodote ». Il est bien hasardeux de se prononcer sur l'usage habituel d'un orateur dont nous ne connaissons plus que six homélies! La IVe églogue était déjà citée dans le sermon de Constantin « A l'assemblée des saints » (GCS, Eusèbe, I, p. 181 sq.). Cf. A. KURFESS, *Die Griechische übersetzung der vierten Ekloge Vergils*, dans *Mnemosyne*, 5, 1937, p. 283-288. Quant à l'autre grief: « On ne saurait apporter en leur faveur (aux homélies 5 et 6) aucun témoignage ancien », combien d'œuvres patristiques authentiques ne resisteraient pas à de telles exigences! Rien ne prouve d'ailleurs que la mention d'une homélie sur la Nativité, faite par le diacre Epiphane (*Mansi, Sacr. Concil. Collectio*, XIII, 312 D) au second concile de Nicée vise les homélies 1 et 2 plutôt que l'homélie 5! Le plus grave, c'est que Bardy reproduit tel quel un jugement défavorable de Bardenhewer (*Geschichte der Alt. Liter.* IV, 1924, p. 199) qui ne connaissait les homélies 5 et 6 qu'à travers une version latine.

(1) A. EHRHARD, *Überlieferung... der hagiogr... Literatur* I, (T.U. 50) p. 281 sq.

(2) MANSI, *Sacr. Conc. Col.* XIII, 312 D.

Après avoir édité le texte, j'essaierai d'en faire l'inventaire doctrinal, situant certains thèmes dans leur développement historique pour montrer que rien ne s'oppose à dater cette homélie du premier tiers du Ve siècle, comme y invite une attribution qu'on n'a d'ailleurs aucune raison de mettre en doute. Voudrait-on un surcroît de preuve? Sans forcer l'argument de critique interne, toujours délicat à manier, je crois pouvoir montrer une parenté de pensée et de style entre cette homélie et les autres textes de Théodote, particulièrement ses homélies sur la Nativité. Du moins nul ne contestera l'intérêt de ce texte pour l'histoire des doctrines théologiques dans les années qui précédèrent le concile d'Ephèse.

* * *

[P.G. 77,1411 C] Θεοδότου ἐπισκόπου Ἀγκύρας λόγος εἰς τὴν γέννησιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ·

[Par. gr. 1171 f. 90ᵛ] I. Πάσης ἑορτῆς μήτηρ ἡ σήμερόν ἐστιν ἑορτή· ὁρμητήριον γὰρ παντὸς κύκλου τῶν ἑορτῶν ἡ σήμερόν ἐστιν ἡμέρα· εἴτε γὰρ μνείαν μαρτύρων ἑορτάζομεν, ὁ μαρτυρούμενος σήμερον ἐτέχθη, | ἀρχὴν ταῖς ἑορταῖς ἐκείναις ταύτην διδούς· εἴτε τὰ πάθη τοῦ Χριστοῦ πανηγυρίζομεν ἐξ αὐτῶν ἡμεῖς τὴν θεραπείαν δραξάμενοι, σήμερον ὁ πεπονθὼς εἰς τὸν ἡμέτερον παρεγένετο βίον, ἄνθρωπος γεγονὼς ἵνα τοῖς ἀνθρώποις συμπαθῇ. Πρὸ τοῦ τόκου μὲν γὰρ ἦν θεὸς καὶ ἐν ἡμῖν δὲ παρῆν, ἀλλ' ὑφ' ἡμῶν οὐχ ὁρώμενος. Μεθ' ἡμῶν ἦν, ἀλλ' ἡμεῖς οὐκ ἐβλέπομεν αὐτόν. [1411D] « *Ἐν γὰρ τῷ κόσμῳ ἦν*, φησίν, *καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω* » (1). Οὐκοῦν ἦν μὲν παρ' ἡμῖν, οὐκ ἐβλέπετο δὲ παρ' ἡμῶν· μετὰ δὲ τὸν [1412C] τόκον, αὐτός τε ὡς ἀεὶ παρῆν καὶ ἡμεῖς αὐτὸν εἴδομεν. Διὰ τοῦτο τὴν παρουσίαν αὐτοῦ ἐμφάνειαν ὀνομάζομεν. Καὶ ἡμῖν γὰρ τότε παρεγένετο, ὅτε ἰδεῖν αὐτὸν ἠδυνήθημεν· τοῖς ἀγνοοῦσιν ἐπεδήμησε τότε, ὅταν ὑπ' αὐτῶν ἐγνωρίσθη. Καλῶς, παρῆν μὲν γὰρ πρότερον τῇ ἰδίᾳ φύσει· ἐμοὶ δὲ οὐ παρῆν ὁρώμενος. Νῦν δὲ ὀφθεὶς ὑφ' ἡμῶν, καὶ ἡμῖν παρεγένετο, ὁ καὶ πρότερον μεθ' ἡμῶν ὤν. Ἐπεὶ γὰρ ἀγνοοῦμεν τὸν ἡμῖν μὴ φαινόμενον, τῆς τούτου καταλήψεως ἐφικέσθαι μὴ δυναμένων ἡμῶν, γίνεται ὁρώμενος ὁ τὴν οὐσίαν μείνας ἀόρατος. Καὶ ὁ ἀεὶ ὢν τίκτεται

15 cod. ἀγνοοῦσιν, corr. sec. m. ἀγνωοῦσιν 18 ἀγνωοῦμεν

(1) Jn. 1,10

σήμερον, ἵνα σὺ τὸν ὄντα γνωρίσῃς, οὐχ ἵνα ἐκεῖνος εἰς τὸ εἶναι προαχθῇ.
Εἴτε οὖν μνείαν μαρτύρων ἑορτάζομεν, ἡ σήμερον ἡμέρα τῶν τοιούτων
ἑορτῶν ἐστι μήτηρ· εἴτε τὰ πάθη τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν παθόντος πανηγυρίζο- 1412D
μεν, ὁ πεπονθὼς εἰς τὸν ἡμέτερον σήμερον παρῆλθε βίον, καὶ ποιεῖ τῶν
παθῶν πρεσβυτέραν τὴν νῦν ἑορτήν· εἴτε τὸν ζωοποιὸν αὐτοῦ θάνατον 1413A
ἑορτάζομεν, νῦν παρεγένετο ὁ ὑπὲρ ἡμῶν μέλλων ἑαυτὸν ἐπιδιδόναι
θανάτῳ· εἴτε τὴν μεγάλην ἄγομεν ἑορτὴν | τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ f. 91
ἣν παρέσχεν ἡμῖν, ἑαυτὸν ἀπαρχὴν τῶν μελλόντων ἀνίστασθαι δούς —
ἐν ἑαυτῷ γὰρ τὴν πάντων ἀνέστησε φύσιν, τὴν κοινὴν πάντων ἐπαγ-
γελίαν ποιούμενος — ἡ σήμερον ἑορτὴ κἀκείνης ἐστὶ πρεσβυτέρα. Καὶ
γὰρ ἀνέστη τοῦ τάφου τριήμερος ὁ σωτήρ, οὐ τὸν ἑαυτοῦ μόνον ἀνοίξας
τάφον, ἀλλὰ καὶ πολλοὺς τάφους τῶν ἁγίων ἀναπετάσας. Μετὰ γὰρ
τοῦ ἰδίου καὶ τοὺς τῶν ἁγίων ἤνοιξε τάφους, τῆς κοινῆς ἀναστάσεως
ἀρραβῶνα τὴν ἰδίαν ἀνάστασιν δούς· ἀλλ' ὢ τοῦ παραδόξου πράγματος,
ἀνιστάμενος τοῦ τάφου τάφους ἀνέῳξεν, καὶ τεχθεὶς ἐκ μήτρας μήτραν
οὐκ ἤνοιξεν. Ἐκ θανάτου γὰρ καὶ τοῦ κόλπου τῆς γῆς ἀνιών, ἀνοίγει 1413B
τὰ μνήματα· ἐκ παρθένου δὲ τικτόμενος, τὴν νηδὺν οὐκ ἀνέῳξεν, ἀλλὰ
καὶ τίκτεται καὶ τῆς παρθένου τὸν κόλπον κεκλεισμένον ἐᾷ. Τίνος
ἕνεκεν, θέλω μαθεῖν. Βλέπω γάρ σε καὶ τούτων ἐρῶντα τῆς γνώσεως.
Εἴπομεν τὴν αἰτίαν δι' ἣν μνήματα μὲν ἀνοίγεται, οὐκ ἠνοίχθη δὲ
μήτρα παρθενική· ὅτι ἡ μὲν ἀνάστασις αὐτοῦ πάντων αἰτία τῆς ἀναστά-
σεως γέγονεν, τὸ δὲ τοῦ τόκου παράδοξον μόνου ὑπ' αὐτοῦ γενόμενον
ἦν, καὶ οὐχ ὑπάρξεως οὐδενὶ τῶν τικτομένων. Μόνος γὰρ ὢν καὶ παρὼν
αὐτὸς ἐτέχθη· ἡμεῖς δὲ μετὰ τὸν τόκον, εἰς τὸν βίον παρερχόμεθα
τοῦτον. Καὶ ἡμῖν μὲν ἀρχὴ τοῦ εἶναι ὁ τόκος ἐστίν· αὐτῷ δὲ ὁ τόκος 1413C
ἀρχὴ τοῦ φανῆναι γεγένηται. Ἐπεὶ οὖν κοινὴ μὲν ἦν ἡ ἀνάστασις, μονο-
γενὴς δὲ αὐτοῦ γέγονεν ὁ τόκος, πᾶσι μὲν ἀνοίγονται | τάφοι, ἡ δὲ f. 91v
νηδὺς οὐκ ἀνοίγεται, μόνῳ φυλάττουσα τῷ Χριστῷ τὸν παράδοξον
τόκον ἐκεῖνον. Διὰ τοῦτο παρθένος ἔμεινεν ἡ παρθένος, καὶ μήτηρ
καλουμένη κατ' αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν· μήτηρ μὲν γέγονεν ὑπομάζιον
τεκοῦσα παιδίον, ἔμεινε δὲ παρθένος ἅτε δὴ Λόγον τεκοῦσα σάρκα
γεγενημένον. Τὸν οὖν τεχθέντα καὶ ἄνθρωπον ἡ παρθένος ἐδείκνυε
καὶ Λόγον· ἄνθρωπον μὲν γὰρ ἔδειξε μήτηρ γεγενημένη, ἐμήνυσε δὲ
αὐτὸν καὶ Λόγον μείνασα παρθένος, ὃ καὶ πρότερον ἦν. Οὐδὲ γὰρ ἐκεῖνο
ἀπέβαλε καὶ τοῦτο προσέλαβεν. Μεμένηκεν οὖν παρθένος ὅπερ ἦν, καὶ
γέγονε μήτηρ ὅπερ οὐκ ἦν· ἤμελλε γὰρ τίκτειν τὸν μείναντα θεὸν καὶ 1413D
γενόμενον ἄνθρωπον.

51 ἔμεινε: ἔμει in textu, -νε add. i. mg. prima manus; -νον add. supra textum secunda manus.

II. Μηκέτι οὖν τῶν τοῦ θεοῦ θαυμασίων ζητήματα πλέκε, μὴ δὲ τῆς παραδόξου οἰκονομίας προβλήματα φέρε, οἷς ἑπόμενος σὺ περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησας. Λογισμοῖς γὰρ ἑαυτὸν ἐπιδούς, καὶ καθάπερ ναῦν ἀσφαλῆ τὴν πίστιν καταλιπών, καὶ ζητήσεσι σαῖς διανήξασθαι θέλων τῶν τοῦ θεοῦ σημείων τὸ πέλαγος, ναυαγεῖς ἀναγκαίως· τὴν μὲν ἀσφάλειαν καταλιπών, διαβῆναι δὲ τὸ πέλαγος οὐκ ἀρκῶν. Ἐρωτᾶς με πῶς ἔμεινεν θεός· ἀντερωτῶ σε κἀγὼ πῶς ἔμεινεν παρθένος ὅπερ ἦν ἡ
1414A παρθένος, καὶ μήτηρ ἐγίνετο· ταῦτα ὁρᾶς, ἐκεῖνα πίστευε. Τὸ γὰρ ὁρώμενον τοῦ μὴ ὁρωμένου ἀπόδειξις γίνεται, ἀλλὰ πρὸς τὸν τοῦ εὐαγγελίου λόγον ἀγάγωμεν τὸν ἡμέτερον νοῦν, ἐκεῖθεν ὑμᾶς ἑστιῶντες τοῖς διηγήμασιν.

f. 92 III. « *Τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, φησίν *ἡ γέννησις οὕτως* | *ἦν* » ([1]). Ταῦτα Ματθαῖός φησιν ὁ εὐαγγελιστής, ὁ καὶ θεὸν προαιώνιον τὸν Χριστὸν ἐπιστάμενος καὶ γένεσιν αὐτοῦ νῦν διηγούμενος. Μάθε οὖν ταῦτα, φησίν· τὸν ὄντα ἀεὶ καὶ γενόμενον ὑπογράφειν τῷ λόγῳ. Γένεσιν, φησίν, διηγοῦμαι τοῦ ἀεὶ ὄντος, τόκον τοῦ ἀεὶ συνόντος τῷ Πατρί. Λέγω γένεσιν, οὐ καθ' ὃ ἦν, ἀλλὰ καθ' ὃ γέγονεν ὕστερον. Γένεσιν οὖν σοι λέγω, ἣν ὁ δι' ἐμὲ γενόμενος κατ' ἐμὲ εἵλετο. Γένεσιν οὖν λέγω σοι τὴν ἐμήν, ἣν ὁ ἐμὸς ἠσπάσατο ποιητής. « *Μνηστευθείσης γὰρ τῆς*
1414B *μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ Πνεύματος ἁγίου* » ([2]). Καὶ τίνος οὖν ἕνεκεν ἐκ παρθένου μέλλων ὁ Ἰησοῦς τίκτεσθαι οὐκ ἐξ ἀμνηστεύτου τίκτεται, ἀλλ' ἐκ μεμνηστευμένης; Ἄξιον μαθεῖν. Προτείνουσι γὰρ ἡμῖν τὰ τοιαῦτα πλείονες, μαθεῖν βουλόμενοι τῆς οἰκονομίας τὸ χρήσιμον· διὰ τί οὐκ ἐξ ἀμνηστεύτου ἐτέχθη παρθένου; διὰ τί μὴ ἀνύποπτος ἔμεινεν ἡ παρθενία ἡ ὑπουργεῖν μέλλουσα τῷ Κυρίῳ πρὸς τόκον; Τὸ ἐναντίον μὲν οὖν ἂν ἦν· ὑπωπτεύθη γὰρ ἂν ἡ παρθένος, εἰ μὴ φύλακα εἶχε τὸν μνηστευσάμενον αὐτὴν Ἰωσήφ. Ἀλλὰ μνηστεύεται αὐτὴν ὁ δίκαιος, ἵνα φύλαξ ᾖ τῆς παρθενίας καὶ μάρτυς τοῦ τόκου. Ὅθεν καὶ ὁ φύλαξ ὑποπτεύσας αὐτὴν καὶ νομίσας μὴ καλῶς φυλάττειν τὴν αὐτῷ μεμνηστευμένην, « *ἠβουλήθη λάθρα ἀπολῦσαι αὐτήν* » ([3]).
1414C Ἀλλὰ μάρτυς γίνεται τῆς παρθένου αὐτὸς ὁ οἰκονομῶν τὸ παράδοξον. *Φησὶ γὰρ κατ' ὄναρ τῷ Ἰωσήφ· « μὴ φοβηθῆς παραλαβεῖν Μαριὰμ τὴν γυναῖκά σου· τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ Πνεύματός ἐστιν ἁγίου* ([4]).

10 ἑστιῶντες III, 6-7 γένεσιν . . . εἵλετο: om. Combefis 1414 A 13. 16 cod. ὑποπτεύη, θ add. supra lin. 19 μὴ καλῶς: Combefis om. neg. 1414 C 1.

(1) Matth. 1,18 (2) Matth. 1,18
(3) Matth. 1,19. (4) Matth. 1.20.

Οὐκ ἐκλάπης σύ, φησίν, τηρῶν | τὴν παρθένον· ἐκ γὰρ Πνεύματος f. 92v
ἁγίου τὸ μυστήριον γίνεται τοῦ τόκου. Οὐκ ἔστι μοιχεία τὸ γινόμενον, ἀλλὰ μοιχείας ἀναίρεσις· παρθένος ἐστὶν ἡ παρθένος, θεοῦ Λόγος ἐστὶν ὁ ἐν αὐτῇ κυοφορούμενος ὃς καὶ τεχθείς, ἐπειδὴ γέγονε σάρξ, οὐ βλάψει τὴν παρθενίαν τῆς σοι μεμνηστευμένης ». Φύλαξ οὖν γέγονεν ὁ Ἰωσὴφ τῆς Μαρίας καὶ τῆς παρθενίας αὐτῆς μάρτυς πιστότατος. Καὶ
διὰ τοῦτο μὲν οὖν τίκτεται ἐκ παρθένου μεμνηστευμένης ὁ Κύριος, τὸν 1414 D
μνηστῆρα μάρτυρα τῆς παρθενίας ποιούμενος.

IV. Εἰ δὲ δεῖ γίνεσθαι καὶ τὸ μυστήριον μυστικῶς, ἐχρῆν παραδόξως γενέσθαι τὸ τῆς οἰκονομίας παράδοξον. Ἐχρῆν τὴν χάριν ἀνθρώποις γενέσθαι φανερὰν τοῖς ὑπ' αὐτῆς σῳζομένοις, ἄδηλον δὲ τῷ διαβόλῳ ἐπιβουλεύοντι συνεχῶς τοῖς τῶν ἀνθρώπων καλοῖς. Ἦν μὲν οὖν δήλη τῆς Μαρίας ἡ παρθενία ἀνθρώποις σκοπεῖν ἐθέλουσι τὴν ἀλήθειαν· ἡ δὲ μνηστεία τὸν διάβολον ἐσοφίζετο, ὡς κοινωνίας γενομένης τοῦ σώματος καὶ μηδέπω τοῦ Ἐμμανουὴλ τικτομένου, ὃν ἐκ παρθένου τεχ-
θήσεσθαι ὁ προφήτης Ἡσαΐας ἐμήνυσε λέγων ὧδέ πως· « *Ἰδοὺ ἡ* 1415 A
παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὃ μεθερμηνευόμενον λέγεται μεθ' ἡμῶν ὁ θεός » (1). Ἐπειδὴ ἤκουσεν ὁ διάβολος κοινὴν μέλλουσαν ἐκ παρθένου τίκτεσθαι χάριν, ἐπεβούλευε τῇ παρθενίᾳ οὐδαμοῦ μένειν σωφροσύνην ἐῶν. Οὐδὲ γοῦν παρὰ Ἰουδαίοις παρθένος τις ἦν, οὐδὲ παρ' Ἕλλησι παρθενία ἐτετίμητο, τοῦ δαίμονος ἐν ἀνθρώποις τὴν ἀρετὴν ταύτην φιλονεικοῦντος σβέσαι. Ἐπεὶ οὖν ἐπεβουλεύετο ὑπὸ τοῦ δαίμονος ἡ παρθενία μισοῦντος μὲν τὴν ἀρετήν, δεδοικότος δὲ καὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων σωτήριον χάριν,
μνηστεύεται | τὴν Μαρίαν ὁ Ἰωσὴφ καὶ γίνεται τὸ σχῆμα τοῦ γάμου, f. 93
ἵνα λαθοῦσα τὸν διάβολον παρθένος μείνῃ ἡ παρθένος τὴν παρθενίαν τῇ οἰκονομίᾳ φυλάττουσα, καὶ γένηται ἡ παρθένος ὄργανον τοῦ ἐξ αὐτῆς τικτομένου δεσπότου, ὑποκρυπτομένη τῇ μνηστείᾳ καὶ λανθάνουσα τὴν
τοῦ δαίμονος ἐπιβουλήν. Διὰ τοῦτο οὖν μεμνηστευμένην ἔλαβεν ὁ 1415 B
Ἰωσήφ.

V. Ἀλλά, φησὶν ὁ ἄγγελος τῷ Ἰωσήφ· « *Μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαριὰμ τὴν γυναῖκά σου· τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ Πνεύματός ἐστιν ἁγίου* » (2). Ἐνταῦθα δείκνυται τοῦ ἁγίου Πνεύματος τὸ ἀξίωμα καὶ ἡ δημιουργικὴ δύναμις αὐτοῦ φανερῶς ἀπελέγχεται. Δημιουργὸν γὰρ τοῦ ἐμβρύου τὸ ἅγιον Πνεῦμα ὑπὸ τοῦ ἀγγελικοῦ λόγου μηνύεται καὶ ἐξ

IV, 14 τετίμητο

(1) Matth. 1,23. Cf. Is. 7,14 (2) Matth. 1,20

αὐτοῦ γενόμενον τὸ βρέφος ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου σημαίνεται. Πῶς καὶ
τίνα τρόπον; Ἐπειδὴ γὰρ δεύτερος Ἀδὰμ γέγονεν ὁ Χριστός, τοῦ
θεοῦ διορθουμένου τὴν τοῦ πρώτου παράβασιν. Καλεῖται γὰρ ἔσχατος
Ἀδὰμ ὁ Χριστός, οὕτως αὐτὸν τοῦ ἀποστόλου προσαγορεύσαντος·
« *Ἐγένετο γάρ*, φησίν, *ὁ πρῶτος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν· ὁ ἔσχατος
Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν* [1]. Καὶ οὐ λέγει « δεύτερος Ἀδάμ »,
1415C καίτοι τῷ προτέρῳ τὸ δεύτερον ἀντιδιαστελλόμενον εἰδώς, ἀλλ' « *ἔσχα-
τον* » αὐτὸν λέγει Ἀδὰμ ἵνα μὴ τρίτον ἢ τέταρτον ἄλλον ἐλπίσῃς.
Ἦν οὖν ἔσχατος Ἀδὰμ ὁ Κύριος καί, ἐπειδὴ ὑπὸ τοῦ Πατρὸς ὁ πρότερος
ἐπέπλαστο, ὁ ἔσχατος ὑπὸ τοῦ ἁγίου Πνεύματος διαπλάττεται, ἵνα
ἴσην γνωρίσῃ τὴν δύναμιν καὶ Πνεύματος ἁγίου καὶ τοῦ Πατρός. Οὔτε
μὲν οὖν ὁ πρῶτος ἐκτίσθη δίχα τοῦ Πνεύματος ἢ τῆς τοῦ Μονογενοῦς
συνεργείας, οὐδὲ γέγονε παρὰ μόνου Πατρός. Ἡ γὰρ Τριὰς ἐδημιούργει |
τὸν ἄνθωπον, διὸ καὶ ὁ Πατὴρ ἔλεγεν· « *Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκό-*
f. 93v *να καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν»*, » [2], τῷ Μονογενεῖ τῷ ἑαυτοῦ καὶ τῷ Πνεύ-
ματι τῷ ἁγίῳ συνεργῷ τε καὶ συμβούλῳ χρησάμενος, τοῦτ' ἔστιν αὐτὸς
ἑαυτῷ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν τε καὶ ἁγιαστικὴν δύναμιν τὴν ὁμιλίαν
ποιούμενος· « *Χριστὸς μὲν γὰρ θεοῦ δύναμίς ἐστι καὶ θεοῦ σοφία* » [3],
1415D τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἁγιαστικὴ δύναμίς ἐστι τοῦ Ποιητοῦ. Οὐκ
ἄλλου οὖν πρὸς ἄλλον γέγονεν ἡ βουλή, ἀλλ' αὐτὸς τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν
σύμβουλόν τε καὶ συνεργὸν ἔλαβεν, καὶ τὴν ἁγιαστικὴν δύναμιν εἰς τὴν
δημιουργίαν παρέλαβεν, ἐν ᾗ σῴζει τε καὶ ἁγιάζει τὰ γεγενημένα.

VI. « *Τοῦ οὖν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γέννησις οὕτως ἦν· Μνηστευθείσης
γὰρ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς
εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ Πνεύματος ἁγίου* » [4]. Καὶ οὐκ εἶπεν
« ἔλαβεν ἐν γαστρί » — οὐ γὰρ ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς ἦν τὸ κυοφορού-
μενον — ἀλλ' « *Εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα* ». Ἦν γὰρ ὄντως ⟨τὸ⟩ γενό-
1416A μενον εὕρημα τῆς οἰκουμένης σωτήριον. Φησὶ γάρ· « *Εὑρέθη ἐν γαστρὶ
ἔχουσα ἐκ Πνεύματος ἁγίου* » [5]. Ηὑρέθη τοῖς πίστει δεξαμένοις τὸ τῆς
οἰκονομίας παράδοξον. Ηὑρέθη τοῖς ὑπ' αὐτοῦ σῳζομένοις πιστεύσασι,
καὶ μὴ προσκόψασι τῷ φαινομένῳ. Ηὑρέθη οὐκ ἐξ ἀνθρώπου λαβὼν
τὴν ἀρχήν, ἀλλ' ἐκ Πνεύματος ἁγίου παραδόξως γενόμενος. Ἐκ παρ-

VI, 1. γέννησις Cf. aussi cit. III, 1. 6 εὕρεμα οἰκουμένης = universi orbis. Cf. Combefis: (salutare) dispensationis 1416 A 2. 10 γενόμενον. Cf. λαβὼν se rapportant aussi à Ἰησοῦς, ainsi que l'a compris Combefis traduisant « inventus est » 1416A.

(1) I Cor. 15,45 (2) Gen. 1,26
(3) I Cor. 1,24 (4) Matt. 1,18 (5) Matth. 1,18

θένου μὲν γὰρ ἀνηρότου γῆς ὁ πρῶτος Ἀδὰμ διεπέπλαστο, ἐκ παρθένου δὲ μήτρας ὁ ἔσχατος πλάττεται, ἵνα καὶ ἐν τούτῳ Ἀδὰμ ὁ Κύριος γένηται τοῖς πιστοῖς, τὰ τοῦ Ἀδὰμ διορθούμενος πταίσματα.

VII. « *Ἰωσὴφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, δίκαιος ὢν καὶ μὴ θέλων αὐτὴν παραδειγματίσαι,* | *ἠβουλήθη λάθρα ἀπολῦσαι αὐτήν* » (1). Ἔλυσε μικροῦ f. 94 τὴν μνηστείαν τὸ τοῦ μυστηρίου παράδοξον. Οὐκ ἐλογίσατο γὰρ Ἰωσὴφ 1416B τὸ τοῦ θαύματος μέγεθος· οὐκ ἐνενόησεν εἰκότως, ὃ καὶ φύσιν ὑπερέβαινε καὶ λόγον, ἀλλ' ὑπώπτευσε τὴν παρθένον κλοπὴν τῆς παρθενίας ὑπονοῶν. Ἐνόμιζε λελῦσθαι τὴν παρθενίαν, ἐν τῇ γαστρὶ βλέπων τὸ παράδοξον βρέφος. Κλοπὴν ὑπελάμβανε παρθενίας τὴν θαυμαστὴν οἰκονομίαν. Ἠγνόησεν Ἰωσὴφ τὸ παράδοξον καὶ ἠβουλήθη λάθρα τὴν παρθένον καταλιπεῖν, τῷ ἀρχαίῳ νόμῳ πειθόμενος. Ἀλλὰ διορθοῦται ὁ ἄγγελος τὴν ὑπόνοιαν, τῷ σφαλλομένῳ συγγνούς. Τῇ ὑπονοίᾳ νέμει συγγνώμην· οὐ γὰρ ἦν ἐφικτὸν τὸ μυστήριον λογισμοῖς. Διὰ τοῦτο οὐκ 1416C ἐπιτιμᾷ ὡς συκοφαντοῦντι τῷ Ἰωσήφ, ἀλλὰ διδάσκει τὸ ἀληθές, συγγνώμην τῇ ἀγνοίᾳ διδούς. Φησὶ γὰρ αὐτῷ. « *Ἰωσήφ, υἱὸς Δαυίδ* ». Λέγει καὶ τὴν εὐγένειαν μετὰ τιμῆς, τὴν θεραπείαν τῆς ὑπονοίας ποιούμενος. « *Ἰωσήφ, υἱὸς Δαυίδ, μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαριὰμ τὴν γυναῖκά σου· τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ Πνεύματός ἐστιν ἁγίου* » (2). Γνοὺς οὖν Ἰωσὴφ τὸ μυστήριον, καὶ τῷ ἀγγέλῳ πιστεύσας ταχέως, καὶ τὸν Ἐμμανουὴλ ἐκ τῆς παρθένου γεγεννῆσθαι στοχασάμενος, καὶ τὸν νομοθέτην ἐπιδημεῖν διὰ τῆς παρθένου γνωρίσας, τὸν μὲν νόμον κατέλιπε, τὴν δὲ σχέσιν τῆς μνηστείας οὐκ ἔλυσεν τοῦ μυστηρίου τούτου καὶ αὐτὸς ὑπηρέτης εἶναι βουλόμενος. Παραλαμβάνει οὖν τὴν παρθένον οὐκέτι μὲν ὡς γυναῖκα, ὡς δὲ κιβωτόν — οὐ νόμον, ἀλλ' αὐτὸν φέρουσαν τὸν νομοθέτην. Εἶχεν οὖν ὁ Ἰωσὴφ τὴν παρθένον ὑπουργῶν τῷ μυ- 1416D στη|ρίῳ καὶ τὴν παρθενίαν τηρῶν. Ἐγίγνωσκεν ἃ πρότερον οἱ προφῆ- f. 94v ται ἐφθέγξαντο. Ἠπίστατο τοὺς λόγους τῶν προφητῶν· δίκαιος γὰρ ἦν, τοὺς λόγους ἐκείνων ἰδίαν μελέτην ποιούμενος.

VII. 3 μνηστείαν = Combefis a traduit « memoriam » comme s'il y avait μνείαν. 10 νέμει: νέμην. Combefis: « dat veniam suspicioni » 1416 B 13. 18 Ἐμμανοὴλ γεγενεῖσθαι 21 βουλόμενος: β.......ς. Combefis traduit: « qui et ipse mysterio huic *libens* accederet ». Est-ce conjecture de sa part, ou le ms. n'était-il pas encore troué quand il l'a lu?. 22 μὲν ὡς: μ...σ (φέρουσαν) τὸν: ..ν 23 ὑπουργῶν: ὑ. ..γὸν A cause du parallélisme avec τηρῶν et par fidélité à la traduction de Combefis qui a peut-être lu le texte intact: « mysterio serviens, servansque virginitatem » 1416 D.

(1) Matth. 1,19 (2) Matth. 1,20.

VIII. Ἀλλ' ἴδωμεν καὶ τὴν προφητείαν ὅπως τὸν θαυμαστὸν τοῦτον ἐμήνυσε τόκον. Εἰς μέσους, τὸν προφήτην ἀνάγωμεν διδοῦντα θεοῦ τόκον ἀνθρώποις σωτηρίαν δωρούμενον. Ἀρξώμεθα οὖν ἄνωθεν τοῦ προφητικοῦ λόγου, ἐκ τοῦ περιόντος τὴν προφητείαν ὑμῖν ἑρμηνεύοντες. Φησὶν οὖν ὁ προφήτης Ἠσαΐας· « *Εἶπε Κύριος τῷ Ἄχαζ λέγων·*
1417A *Αἴτησαι σεαυτῷ σημεῖον εἰς ὕψος ἢ εἰς βάθος παρὰ Κυρίου τοῦ θεοῦ σου* » (1). Αἴτησον παρὰ θεοῦ θαῦμα, φησί, καὶ σημεῖον δηλῶσαί σοι δυνάμενον ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ τῶν ὅλων δημιουργός. Θαῦμα ζήτησον, ἵνα μάθῃς τοῦ θαυματουργοῦντος τὴν δύναμιν. Αἴτησον παράδοξον ὅ σε διδάξει περὶ θεοῦ τὴν ἀλήθειαν, καὶ πιστόν σε δοῦλον τοῦ θεοῦ ἀπεργάσεται. Τί οὐν ὁ πιστὸς Ἀχάζ; — « Ἀρκεῖ·, φησίν, ἐμοὶ ἡ πίστις. Οὐ δέομαι πρὸς ταύτην τῆς διὰ τῶν πραγμάτων ἀποδείξεως. Παῖς εἰμι τοῦ Ἀβραὰμ τοῦ πίστει δικαιωθέντος καὶ οὐ ζητήσαντος θαύματα. Ἀβραὰμ οὐκ ἐδεήθη τῆς διὰ τῶν θαυμάτων ἀποδείξεως, ἵνα γνωρίσῃ θεόν. Οὐ χρείαν ἔσχε τεραστίων ἑρμηνευόντων αὐτῷ τὸν τοῦ παντὸς ποιητήν. Ἀρκεῖ οὖν μοι, φησί, τοῦ πατρὸς ἡ κληρονομία. Πιστὸς εἶναι ἐθέλω παῖς τοῦ πιστοῦ Ἀβραάμ. Δέχομαι πίστιν προγονικήν, οὐ
1417B περιεργάζομαι ζήτησιν. *Οὐ μὴ αἰτήσω*, φησίν, *οὐδ' οὐ μὴ πειράσω*
f. 95 *Κύριον* (2). Οὐ νῦν ἀπόπειραν λαμ|βάνω τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως. Ἡ πίστις με διδάσκει ὅσα δύναται ὁ θεός ». Ταῦτα μὲν Ἀχὰζ ὁ βασιλεύς. Ἐπειδὴ δὲ ἡ συγγένεια τοῦ Δαυὶδ καταχθεῖσα εἰς τοὺς Ἰουδαίους καθ' ἑκάστην ἡμέραν σημεῖα καὶ θαύματα καὶ τεράστια ᾔτει παρὰ θεοῦ καὶ ἐπιδείξεις θαυμάτων εἰς τὸ γνωρίσαι θεόν, λέγει ὁ προφήτης τῷ οἴκῳ Δαυὶδ ἃ εἶπεν Ἀχὰζ ὁ βασιλεύς· Ἀκούσατε δή, φησίν, οἶκος Δαυίδ, τί λέγει Ἀχὰζ μὴ αἰτεῖν σημεῖον εἰς πίστιν θεοῦ· ὑμεῖς δὲ ἀγῶνας κινεῖτε θεῷ, ἀποδείξεις αὐτὸν ἀπαιτοῦντες θαυμάτων καὶ ὥσπερ εἰς στάδιον καὶ ἀγῶνα ἕλκετε τὸν θεόν, ἔργα τῆς δυνάμεως εἰσπραττόμενοι καὶ οὐ πιστεύοντες εἰ μὴ ἴδοιτε θαύματα. Ὃ δὴ καὶ περὶ τῶν Ἰουδαίων ὁ Κύριος λέγει· « *Ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ*
1417C *μὴ πιστεύσητε* » (3). Τοῦτο ἐδήλωσεν Ἠσαΐας, ἐλέγχων τοῦ Δαυὶδ τὴν συγγένειαν. Φησὶ γὰρ αὐτοῖς· « *Ἀκούσατε δή, οἶκος Δαυίδ· μὴ μικρὸν ὑμῖν ἀγῶνα παρέχειν ἀνθρώποις, καὶ πῶς Κυρίῳ παρέχετε ἀγῶνα* » (4); Ἐλέγχει τὴν ἀγνωμοσύνην τῶν Ἰουδαίων καὶ τὴν ἀπόνοιαν αἰτούντων θαύματα, ἵνα τῇ ἀληθείᾳ πιστεύσωσιν. Ἀλλ' ἐπειδὴ

16 πιστὸ. . . θέλω. Combefis: « Fidelis esse volo » 141 7A 13 17 δέχομαι π. . .ιν Combefis: « Maiorum fidem suscipio » 1417 A 14

(1) Is. 7,10-11 (2) Is. 7,12
(3) Jn. 4,48 (4) Is. 7,13

ὑμεῖς στάδια, φησί, καὶ ἀγῶνας προτείνετε τῷ θεῷ καθ' ἑκάστην
ἡμέραν ἐπιζητοῦντες θαύματα, « *δώσει Κύριος αὐτὸς ὑμῖν σημεῖον* » (¹),
εἰπών, ἐπάγει λέγων· « *Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται*
υἱόν, καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ » (²). Τοῦτο δώσει
σημεῖον ᾧ πιστεύσει μὲν ὁ κόσμος, ἀπιστήσουσι δὲ Ἰουδαῖοι μονώτατοι·
ὃ δέξεται μὲν τὰ ἔθνη, ἀποπέμψεται δὲ τὸ γένος τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.
Δώσει σημεῖον σωτήριον μὲν τοῖς ἔθνεσι, διασπορᾶς δὲ πρόξενον τοῖς 1417D
ἀπίστοις ἐσόμενον Ἰουδαίοις. Δώσει | σημεῖον παρὰ μὲν τοῖς ἀπολλυμέ- f. 95ᵛ
νοις ζητούμενον, παρὰ δὲ τοῖς σῳζομένοις πιστευόμενον. Ὃ δὴ καὶ ὁ
μέγας Παῦλος περὶ τοῦ σταυροῦ φησιν· « *Ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ*
τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σῳζομένοις ἡμῖν δύναμις
θεοῦ ἐστιν » (³). Οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐροῦμεν, τὸν παράδοξον φράζοντες
τόκον. Παρθένου γὰρ κηρύσσομεν τόκον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον,
πιστοῖς δὲ σωτηρίαν. Δώσει οὖν Κύριος τοιοῦτον ὑμῖν σημεῖον, φησὶν
ὁ προφήτης, ὃ ζωὴν φέρον μὲν ἔσται τοῖς ἔθνεσιν, Ἰουδαίοις δὲ σκάν-
δαλον (⁴). Ὁρᾷς ὅτι ὁ τόκος ἦν σημείου ἐπίδειξις. Γνῶθι οὖν ἐκ τούτων 1418A
τῶν Ἰουδαίων τὸν ἔλεγχον παραχαραττόντων τὴν προφητείαν. Βλέπε
τὸν ἐπίβουλον τῆς ἀληθοῦς προφητείας. Ἐπειδὴ γὰρ δῆλον ἐγένετο τὸ
τοῦ Χριστοῦ μυστήριον — τῆς προφητείας δηλούσης τὸ τοῦ Χριστοῦ
μυστήριον· ἐδήλου γὰρ τόκον παρθενικὸν ἄγοντα πρὸς ἡμᾶς τὸν θεόν.
Ἐμμανουὴλ γὰρ ὁ κυοφορούμενος καὶ τικτόμενος ἑρμηνεύεται μεθ' ἡμῶν
ὁ θεός (⁵) — ἀπάγοντες Ἰουδαῖοι τῆς ἐννοίας ταύτης τὴν προφητείαν,
καὶ ἀφιστῶντες τὸν λόγον τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας, οὐκ ἀκούουσιν·
« *Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει* », ἀλλ' « Ἰδοὺ ἡ δάμαλις ἐν γαστρὶ
ἕξει », παραχαράττοντες τὴν προφητείαν, ἵνα ἀμβλύνωσι τὸ Χριστοῦ
μαρτύριον. Οἱ μὲν οὖν φασιν « Ἰδοὺ ἡ δάμαλις ἐν γαστρὶ ἕξει », οἱ
δὲ « Ἰδοὺ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ ἕξει », καὶ οὐ λέγουσι « *παρθένος* »,
τὸν τόκον τοῦ Χριστοῦ χωρίσαι τῆς προφητείας βουλόμενοι. Ἀλλ' ὁ
προφήτης φησίν· « *Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται* | *υἱόν,* f. 96
καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὅ ἐστι μεθερμηνευόμε- 1418B
νον· μεθ' ἡμῶν ὁ θεός » (⁶). Σὺ δὲ σκόπει καὶ τοῦτο τῆς προφητείας.
« Ἰδού », λέγει ὁ προφήτης, ἐσόμενόν τι μηνύων. « Ἰδού », φησίν,

53 Χριστοῦ: κόσμου 53-54 τῆς προφητείας . . . μυστήριον: om. Combefis 1418 A 3 54 ἄγοντα πρὸς ἡμᾶς τὸν θεόν: Erreur de Combefis: « ducentem nos ad Deum » 1418 A 4 61 Combefis om. καὶ οὐ λέγουσι παρθένος 1418 A 13

(¹) Is. 7,14 (²) Matth. 1,23. Cf. Is. 7,14. (³) I Cor. 1,18.
(⁴) Cf. I Cor. 1,23 et Rom. 1,16 (⁵) Cf. Matth. 1,23
(⁶) Matth. 1,23

ὡς ὁρῶν ὅτι ἤμελλεν ἔσεσθαι ὕστερον. Τοιοῦτος γὰρ ὁ ὀφθαλμὸς τῆς προφητείας τὸ ἐσόμενον ὡς παρὼν βλέπει. Οὕτως ὁρῶν, οὕτως λέγει. « Ἰδοὺ » ἀντὶ τοῦ « Ἐγὼ βλέπω ὃ ὑμεῖς ἀκούετε σήμερον ». « *Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει, καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ* » (1). Οὐ καλέσει ὁ Ἰωσὴφ ἢ ἡ μήτηρ, ἢ καλέσουσιν αὐτὸν οὕτως οἱ νομισθέντες αὐτοῦ ἀδελφοί — καὶ γὰρ καὶ αὐτοὶ ἐσκανδαλίζοντο — ἀλλὰ καλέσουσιν οἱ τῶν ἐθνῶν δηλονότι τῇ
1418C πίστει προλαβόντες τοὺς Ἰουδαίους. Καλέσουσιν οἱ πορρωτάτω, ἐγγὺς ἐλθόντες τῆς χάριτος, πρὸς οὓς καὶ ὁ Παῦλος ἔλεγεν. « *Ὑμεῖς οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ* » (2). Καλέσουσιν οὖν οὗτοι πρὸ τῶν Ἰουδαίων Ἐμμανουὴλ τὸ βρέφος, καὶ τὸ τεχθὲν « θεὸν μεθ' ἡμῶν » γνωρίσουσιν.

IX. Ταῦτα μὲν οὖν ὁ προφήτης, ἀλλ' ὁ Παῦλος οὐχ οὕτως, ἀλλά φησιν· « *Ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός* »(3) καὶ οὐκ « ἐκ παρθένου » λέγει, ἀλλ' « ἐκ γυναικός », καίτοι τοῦ προφήτου πάλαι ἐκ παρθένου τὸν τόκον μηνύοντος ἔσεσθαι. Ἀλλ' ὁ πάνσοφος Παῦλός φησιν ἐκ γυναικὸς τὸν υἱὸν τίκτεσθαι τοῦ θεοῦ. « *Ἐξαπέστειλεν γάρ, φησί, τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός* » (4). Τί λέγεις, ὦ Παῦλε; Ὁ προφήτης ἐκ παρθένου λέγει, καὶ σὺ τὸν τόκον ἐκ γυναικὸς εἶναι κηρύττεις; Ναί, φησί, κοινοποιῶ τὴν εὐλογίαν παντὸς εἶναι τοῦ
f. 96v γένους τῶν γυναικῶν βουλόμενος. | Οὐ λέγω « ἐκ παρθένου », ἵνα μὴ εἰς μόνας τὰς παρθένους περιγράψω τὴν εὐλογίαν. « *Ἐκ γυναικὸς* » λέγω, ἐκ παντὸς τοῦ γένους τὴν χάριν εἶναι δηλῶν, ἵνα πᾶν τὸ γένος τῶν γυναικῶν καρπώσηται τὴν εὐλογίαν καὶ ἐξ αὐτῶν εἰς ἄνδρας ἡ
1418D χάρις μετατεθῇ, ἵνα ἀφ' ἧς γέγονεν ἡ παράβασις ἐκ ταύτης γένηται καὶ ἡ χάρις, παρέχουσα τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν· ἧς γένοιτο πάντας ἡμᾶς ἐπιτυχεῖν, χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μεθ' οὗ τῷ Πατρὶ ἅμα τῷ ἁγίῳ Πνεύματι δόξα, κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

IX, 3-6 καὶ οὐκ ἐκ ... ἐκ γυναικός: om. Combefis 1418 C 5 ἐξαμέστιλεν 17 Ligne rayée en finale: Θεοδότου ἐπισκόπου εἰς τὰ γενέθλια τοῦ Χριστοῦ.

(1) Matth. 1,23 (2) Ephés. 2,13
(3) Gal. 4,4 (4) Gal. 4,4.

***

Faisons l'inventaire de cette homélie sur la Nativité du Seigneur, en éclairant certains points par des rapprochements avec des textes antérieurs, avec la littérature du Ve siècle (premier tiers), particulièrement avec les œuvres de Théodote d'Ancyre.

I. – *Données liturgiques sur la fête de la Nativité.*

Le sermon de Théodote célèbre la Nativité (γέννησις 1,1) de N. S. J. C. La fête d'aujourd'hui (ἡ σήμερον ἑορτή) [1] est mère et principe de toute fête [2]. C'est en ce jour que l'année liturgique prend en quelque sorte son élan [3]. Fêtons-nous la mémoire des martyrs (μνείαν μαρτύρων ἑορτάζομεν, 1, 4 & 22)? — Aujourd'hui est né celui dont ils témoignent (1,5). Célébrons-nous les souffrances du Christ (πανηγυρίζομεν 1,6 & 23)? — C'est aujourd'hui l'entrée dans notre monde de celui qui les a souffertes, devenu homme pour compatir (συμπαθῇ 1, 9) avec les hommes. Fêtons-nous (ἑορτάζομεν 1, 26) sa mort vivifiante? C'est maintenant l'arrivée de celui qui doit se livrer pour nous à la mort. Fêtons-nous la grande fête de la Résurrection (Ἀναστάσεως 1, 27), où il se donne lui-même comme prémices (ἀπαρχήν 1, 28) de ceux qui doivent ressusciter (car en lui-même il a ressuscité toute la nature humaine)? — La fête d'aujourd'hui est plus ancienne encore (πρεσβυτέρα 1, 30 & 25). Ainsi tout commence avec la nativité du Seigneur: sans elle, on ne célèbrerait ni les martyrs, ni les souffrances, la mort ou la résurrection du Christ.

On trouve donc ici l'attestation d'une fête distincte de l'Epiphanie et consacrée à la Nativité du Seigneur. Dom Botte a retracé naguère l'histoire des origines de la fête de Noël: « venue d'Occident et plus précisément de Rome, (elle) s'impose partout en Orient à partir du dernier quart du quatrième siècle: vers 380 à Constantinople et en Asie mineure, vers 386 à Antioche, vers 430

(1) 1,3 et 30 -ἡ νῦν ἑορτή 1,25 -ἡ σήμερον ἡμέρα 1,4 & 22.

(2) μήτηρ 1,3 & 23 -ἀρχή 1,5.

(3) ὁρμητήριον παντὸς κύκλου τῶν ἑορτῶν 1,3. – Sur la notion de « cycle », cf. Astérius, P.G. 40, 337 D1 et 340 A 10; Proclus, P.G. 65, 704 D1 et 750 B.

en Egypte et en Palestine, du moins pour un temps » (1). Dans ce contexte, on s'explique assez bien que Théodote — reprenant d'ailleurs des arguments développés par Chrysostome (2) — ait voulu justifier l'introduction d'une fête assez récente et ait hésité pour lui donner un nom. On sait en effet les fluctuations du vocabulaire pour désigner Noël: Τὰ γενέθλια (Grégoire de Nazianze, Amphiloque), τὰ θεοφάνια (Basile, Gr. de Naz., Gr. de Nysse, Astérius d'Amasée), tandis qu'ἐπιφάνεια sera désormais inséparablement lié à la fête du six Janvier (3). Or notre homélie témoigne de ces hésitations. Citant le verset du prologue de Jean 1, 10, « Il était dans le monde et le monde ne l'a pas reconnu », Théodote commente ainsi: Dieu était parmi nous, avec nous, près de nous (4), mais nous ne le voyions pas (5). Après sa naissance (μετὰ τὸν τόκον 1, 12), il était présent comme toujours, mais nous l'avons vu. C'est pourquoi cette παρουσία (1, 14), nous la nommons ἐμφάνεια: mot rare qui apparaît précisément trois autres fois dans la seconde homélie de Théodote sur la Nativité (6). Cette coïncidence renforce l'argumentation en faveur de l'authenticité. De plus l'emploi de ἐμφάνεια trahit peut-être ici le scrupule d'un auteur qui se refuse à user de τὰ θεοφάνεια, longtemps lié à la fête du six Janvier, et a fortiori d'ἐπιφάνεια, alors qu'il voit dans la Nativité la première

(1) B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'Epiphanie*, 1932, p. 30. Cf. aussi Chr. Mohrmann, *Etudes sur le latin des chrétiens*, 1958: leçon inaugurale, Nimègue, 1953, p. 245-275: *Epiphania*.

(2) Chrysostome, *De beato Philogonio*, 3 et 4 (P.G. 48, 752 D). La Nativité du Christ « métropole » de toutes les fêtes: Ἀπὸ γὰρ ταύτης τὰ Θεοφάνια, καὶ τὸ Πάσχα, καὶ ἡ ἀνάληψις τὴν ἀρχὴν ἔλαβον... Si le Christ n'était pas né selon la chair, il n'aurait pas été baptisé, ce qui est la Théophanie; il n'aurait pas été crucifié, ce qui est la Pâque. De là, comme découlent d'une source des fleuves divers, ces fêtes... etc... Cf. aussi les hyperboles de Grégoire de Nysse sur la Noël: ἁγία ἁγίων, καὶ πανήγυρις πανηγύρεων (*In laudem Basilii*, PG 46, 789 A. Fête « hors série »: τὰς μετ' αὐτὴν ἀριθμήσωμεν.

(3) τὰ γενέθλια:: Amphil. P.G. 39, 36 B 1; Théodote d'Ancyre p. 9,17 app. crit. — Τὰ θεοφάνια: Grég. de Nysse, P.G. 46, 789 A 5, Astérius d'Amasée P.G. 40, 340 A 3 — τὰ γενέθλια, θεοφάνια: Basile PG 31, 1473 A et Grég. de Naz. P.G. 36, 313 C. Cf. Chr. Mohrmann, p. 257: « Au Ve siècle, Proclus appellera encore la fête du 6 Janvier θεοφάνια » (P.G. 65, 757 C 6). L'Epiphanie reçoit alors un deuxième nom: τὰ φῶτα.

(4) ἐν ἡμῖν 1, 9 μεθ' ἡμῶν 1,10 –παρ' ἡμῖν 1,12.

(5) ὑφ' ἡμῶν οὐχ ὁρώμενος 1,10, οὐκ ἐβλέπομεν αὐτόν 1,10. Cf. 1,11.

(6) P.G. 77, 1369 B 12; 1377 A 5; 1369 D 6.

des manifestations de Dieu. Qu'on relise dans cette perspective les développements antithétiques du par. 1, 9-21: Dieu était présent par sa nature (1, 16), mais pas présent pour moi, faute d'être vu (1, 17). Or voilà qu'en demeurant invisible dans son essence (1, 20), il se fait voir. Celui qui est éternellement, aujourd'hui vient au monde (1, 20), non point pour accéder à l'être, mais pour que tu connaisses son existence (1, 21). Dans sa seconde homélie sur la Nativité, Théodote commentait Jean 1, 10 dans des termes identiques [1]: ce trait encore plaide pour l'authenticité de la présente homélie. La page que nous éditons apporte donc un témoignage nouveau sur la fête de la Nativité, récemment introduite en Orient: fête centrée sur la manifestation de Dieu par l'Incarnation, fête ouvrant l'année liturgique.

II. – *Maternité virginale et Christologie.*

Il semblait qu'un développement sur la Résurrection du Christ avait entraîné l'orateur loin du mystère de la fête: son goût de l'antithèse l'y ramène par le truchement d'une image qui illustre nettement sa croyance en la « virginitas in partu ». Le Christ a ouvert son tombeau, mais il a ouvert aussi ceux des Saints (ἀναπετάσας τάφους) [2], donnant dans sa propre résurrection un gage de la résurrection commune [3]. Mais pourquoi, lui qui sortira de la terre en ouvrant les tombeaux [4], pourquoi dans sa naissance n'ouvre-t-il pas le sein maternel? [5] — Alors que sa résurrection entraînera celle de tous les hommes, le caractère merveilleux de son enfantement n'affecte que lui-même [6]. Théodote cherche la

(1) P.G. 77, 1369 B 13: ὑπόθεσις δὲ τῆς ἑορτῆς ἐμφάνεια θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους ἐστίν. ἐπιδημία τοῦ ἀεὶ παρόντος· ἐπιστασία τοῦ τὰ πάντα πληροῦντος· ἐποψία τοῦ τὰ πάντα ὁρῶντος avec citation de Joan. 1,11-10. Cf. encore 1369 C 12: ὁ ἀόρατος θεός, ὁρώμενος γίνεται. Cf. 1373 A 2-5, 1377 A 6.

(2) 1,32. ἀνοίγει τὰ μνήματα 1,36. Cf. aussi les variations sur ἀνοίγω 1,31-33-35-40-47-48.

(3) τῆς κοινῆς ἀναστάσεως ἀρραβῶνα τὴν *ἰδίαν* ἀνάστασιν δούς 1,33. Sur la résurrection « grâce commune », fondée sur la « propre » résurrection du Christ, cf. encore 1,46 et 39. Cf. ἀπαρχὴν 1,28.

(4) 1,36: ἐκ θανάτου καὶ τοῦ κόλπου τῆς γῆς ἀνιών, ἀνοίγει τὰ μνήματα.

(5) 1,37; τὴν νηδὺν οὐκ ἀνέῳξεν — 1,35: τεχθεὶς ἐκ μήτρας μήτραν οὐκ ἤνοιξεν — 1,38: τῆς παρθένου τὸν κόλπον κεκλεισμένον ἐᾷ. Cf. μήτρα 1,35-41 et 6,11.

(6) 1,42: τὸ τοῦ τόκου παράδοξον μόνου ὑπ' αὐτοῦ γενόμενον ἦν, καὶ οὐχ ὑπάρξεως οὐδενὶ τῶν τικτομένων.

raison de cette disparité, et il la trouve dans ce fait que la naissance de Jésus est proprement singulière: lui seul existe, présent au monde avant de naître (μόνος ὢν καὶ παρὼν αὐτὸς ἐτέχθη 1, 43), alors que normalement c'est par la naissance que nous y entrons (1, 44); naissance qui est ici principe d'être, et là principe du « paraître » (1, 45). Commentant, plus loin, Mt 1, 18 « Τοῦ Ἰησοῦ ἡ γέννησις οὕτως ἦν », Théodote insiste sur cette préexistence du Logos: Θεὸν προαιώνιον (3, 2), τοῦ ἀεὶ ὄντος (3, 5), τὸν ὄντα ἀεί (3, 4), τοῦ ἀεὶ συνόντος τῷ Πατρί (3, 5). Sa naissance est présentée comme une insertion de l'Etre dans le devenir: λέγω γένεσιν, οὐ καθ'ὃ ἦν, ἀλλὰ καθ' ὃ γέγονεν ὕστερον (3, 6). Ce privilège unique d'être, comme Dieu, avant de devenir, comme homme, explique le caractère singulier (μονογενής 1,46) d'une telle naissance, qui laisse intacte la virginité de la mère (1, 41-46), alors que la Résurrection (κοινὴ ἀνάστασις) ouvrira tous les tombeaux (1, 46-49).

Marie *devient* mère, tout en *demeurant* vierge (cf. antithèse γίγνεσθαι - μένειν 1, 50 et 53): elle devient mère en toute vérité, mettant au monde un nourrisson (1); elle demeure vierge, mettant au monde le Verbe fait chair: *mère-vierge* d'un *homme-Dieu* (1,50). On remarquera que Théodote use de la même antithèse (γίγνεσθαι-μένειν) pour désigner celui qui *demeure* Dieu tout en *devenant* homme (1,56). Mieux encore, la maternité authentique de Marie montre la réalité de l'incarnation (2) tandis que sa virginité fait connaître le Verbe (3).

Théodote achève ces considérations sur la Christologie et la Maternité virginale de Marie par une condamnation des vaines curiosités de la raison et un appel à la foi: recherches, problèmes, raisonnements (4) sur les merveilles de Dieu et sur l'Incarnation, aventures aussi risquées que d'abandonner le vaisseau de la foi, et de tenter de traverser la mer à la nage (διανήξασθαι) pour faire inévitablement naufrage (ναυαγεῖς 2, 5). En vain chercherait-on à sonder le mystère: οὐ γὰρ ἦν ἐφικτὸν τὸ μυστήριον λογισμοῖς, dira plus loin Théodote (7, 11). « Tu me demandes comment il est demeuré Dieu? Je te demande en retour comment elle est

(1) 1,50: ὑπομάζιον τεκοῦσα παιδίον.
(2) 1,53; ἄνθρωπον ἔδειξε μήτηρ γεγενημένη.
(3) 1,53: ἐμήνυσε δὲ αὐτὸν καὶ Λόγον μείνασα παρθένος.
(4) ζητήματα - προβλήματα - λογισμοί: 2, 1-3.

demeurée vierge » (2, 6). Ce qu'on voit, devient preuve (ἀπόδειξις) de ce qu'on ne voit pas: la virginité de cette mère atteste la divinité de cet homme (ταῦτα ὁρᾷς, ἐκεῖνα πίστευε 2, 8).

Développements intéressants qui affirment nettement la dualité des natures dans le Christ, la préexistence du Verbe avant l'Incarnation, la Maternité virginale de Marie demeurant vierge aussi vrai que le Verbe incarné demeure inchangé, devenant mère aussi vrai que le Verbe devient homme: Maternité virginale invoquée comme motif de crédibilité pour faire adhérer au mystère de l'Homme-Dieu, à l'exclusion des vains raisonnements humains.

On pouvait s'attendre à de tels développements dans une homélie composée au début du Ve siècle. Sans refaire toute l'histoire de la croyance en la virginité de Marie « in partu » ([1]), rappelons qu'après un temps d'hésitation — le cas de St Jérôme est le plus notoire ([2]) — elle s'affirme définitivement en Occident avec St Ambroise, un peu plus tardivement en Orient parmi les contemporains de Théodote. Plusieurs textes scripturaires, destinés à une grande fortune dans la littérature byzantine, pour ne parler que d'elle, servent à illustrer le mystère: l'entrée du Seigneur au cénacle « januis clausis » (Jean 20, 26) ([3]), l'« hortus conclusus, fons signatus » du Cantique (Cant. 4, 12) ([4]) et surtout la « porta clausa ad Orientem » d'Ezéchiel (Ez. 44, 2) ([5]). Ultime étape dans l'intelligence de la maternité virginale de Marie, franchie, remarquons-le, en un temps d'âpres controverses christologiques ([6]). Théodote reflète ces préoccupations et compte, avec Cyrille d'Alexandrie ([7]) et Théodoret plus encore, parmi les témoins les plus

([1]) Cf. Mgr. G. JOUASSARD: *Marie à travers la Patristique*, dans « Maria » (H. du Manoir) 1, 1949, 71-157: p. 76, 81, 82, 96, 100, 132, 137, 138. R. LAURENTIN, *Court traité* ..., éd. 4e, 1959, p. 43 et 111-113.

([2]) JOUASSARD, p. 109-111.

([3]) Proclus, P.G. 65, 684 A, or. 1,2. Cf. Théodote, hom. 1, P.G. 77, 1352 D.

([4]) Hésychius, P.G. 93, 1464 B.

([5]) Amphiloque, P.G. 39, 50 A, Proclus, P.G. 65, 692 A et 700 C; Théodoret, P.G. 81, 1233 B; Hesychius, P.G. 93, 1464 B.

([6]) Cf. consécration de la croyance en la virginité de Marie, dans le Tome du Pape Léon à Flavien (13 Juin 449): P.L. 54, 759 et 760 A.

([7]) Cf. H. DU MANOIR DE JUAYE, *Dogme et Spiritualité chez St Cyrille d'Alexandrie*, p. 272-274 (encore que l'auteur majore certains textes et

fermes, les plus explicites de la « virginitas in partu » (1): on notera, à propos de cette doctrine, une parenté évidente entre cette homélie et la seconde, lue ou prononcée à Ephèse (2). C'est encore un trait d'époque (3) et une caractéristique de la pensée de Théodote que de lier avec insistance maternité divine et maternité virginale, le Verbe consacrant la virginité de sa Mère: « elle est demeurée Vierge parce que précisément elle a mis au monde le Verbe fait chair » (4). « S'il garde vierge sa mère, celui qui est mis au monde se fait connaître comme Dieu » (5). Enfin, porte encore la marque de Théodote une défiance souvent affirmée contre la raison qui cherche l'intelligence des mystères: sens péjoratif donné aux ζητήσεις, aux λογισμοί (6); exaltation de la foi au détriment de la raison (7); insistance sur le caractère insondable des mystères

---

s'appuie sur d'autres dont la critique reste à faire: vg les fragments sur Luc. — Cf. R. DEVREESSE, *Chaînes exégétiques*, Suppl. *Dic. de la Bible*, I, 1190-91. — Il faudrait maintenant les comparer avec la traduction de la vers. syriaque du *Com. in Lucam*, donnée par R. M. TONNEAU, 1953, CSCO, vol. 140).

(1) Ps.-Cyr. = Théodoret, P.G. 75, 1460 b-1461 b: *De incarn. Domini*, 23 (cf. J. LEBON, RHE, 26, 1930, 523-536).

(2) Cf développement sur le buisson ardent, brûlant sans se consummer (Exode 3,2), P.G. 77, 1372 AB: μὴ θαυμάσῃς, εἰ διὰ μήτρας παρθενικῆς θεὸς ὢν τίκτεται B 12; 1372 D 3; 1380 A 3; 1349 BC. Cf. p. 8, 54 τόκον παρθενικόν.

(3) Sévérien de Gabala, P.G. 56, 390 B; Cyrille d'Al. P.G. 76, 321 B 4. Cf. J. M. BOVER, *Cómo conciben los SS. Padres el misterio de la divina maternidad. La virginidad, clave de la maternidad divina*, *Estudios Marianos*, 8 (1949), 185-236.

(4) 1,51 ἔμεινε παρθένος ἅτε δὴ Λόγον τεκοῦσα

(5) P.G. 77, 1373 A1: εἰ δὲ τὴν μητέρα παρθένον ἐφύλαξε, Θεὸς ὁ τεχθεὶς τοῖς εὖ φρονοῦσι γνωρίζεται. 1372 C 10: ὁ γὰρ ἀφθαρσίας πρόξενος φθορὰν οὐκ ἐργάζεται. 1372 D 5: λεγέτω μοι πῶς φύσις ἀνθρωπίνη διὰ μήτρας παρθενικῆς τικτομένη, τὴν παρθενίαν τῆς μήτρας ἐφύλαξεν ἄφθαρτον. P.G. 77, 1349 C 4: ἐπειδὴ ἐτέχθη σαρκὶ ὁ Λόγος θεοῦ, φυλάττει τὴν παρθενίαν, ἑαυτὸν Λόγον δεικνύς. P.O. XIX, p. 340, 20.

(6) P.G. 77, 1320 B: ὅσα δὲ ὑπὲρ τὸν ἡμέτερον λόγον καὶ τὴν φύσιν θαυματουργεῖ πίστει κρατεῖν ὀφείλομεν, οὐ ζητεῖν λόγοις. 1325 C3 πιστεύσωμεν τὰ εἰρημένα, ἁπάσης περιέργου ζητήσεως παντελῶς ἀπεχόμενοι – 1345 D8 – 1348 A 12: Zacharie fut condamné au silence pour avoir cherché des raisons (λογισμοὺς ἐπιζητῶν)) – 1373 C 6 – 1352 A 4: θαῦμά σοι λέγω· μὴ κίνει τοὺς λογισμούς – 1352 D 6 – 1356 A 8: ὅταν γὰρ θαῦμά σοι λέγω, κατάλειπε λογισμούς.

(7) P.G. 77, 1337 D 4; 1356 B1: Βάρβαροι δέχονται πίστει θαύματα· καὶ ὁ πιστὸς σὺ τί ἀπιστεῖς, πρὸς λογισμὸν καταπίπτων ἀνθρώπινον – 1368 D.

divins [1]. Autant de traits qui réapparaissent dans les homélies de Théodote comme un air de famille et dont la convergence, à elle seule, ferait soupçonner le début du cinquième siècle.

III. – *Pourquoi cette mère vierge dut-elle être mariée à un homme?*

Après ces premières considérations, Théodote éprouve le besoin de revenir à l'Evangile pour nourrir son auditoire (2, 9): la suite de son sermon ne sera plus qu'un commentaire de Matth. 1,18-23. Beaucoup de gens (πλείονες 3, 13) s'étonnent que Jésus, puisqu'il devait naître d'une vierge, soit né d'une vierge mariée (3, 12). Pourquoi pas d'une vierge sans époux (ἀμνηστεύτου 3, 14)? Pourquoi la virginité, qui devait servir à l'enfantement du Seigneur, n'est-elle pas demeurée au-dessus de tout soupçon (3, 14-15). Au contraire, rétorque Théodote, la Vierge aurait été soupçonnée si elle n'avait eu en Joseph un époux pour gardien (3, 16): φύλαξ τῆς παρθενίας, gardien de la virginité, voilà le premier titre deJoseph, maintes fois affirmé (3, 18-17-28), avec cet autre: τῆς παρθενίας μάρτυς, témoin de la virginité (3,29-31), μάρτυς τοῦ τόκου, témoin de cet enfantement merveilleux (3, 18). Pour garder la Vierge Marie de tout soupçon de la part des hommes, il fallait ce mariage.

Il était également nécessaire pour cacher au Démon l'enfantement virginal. Théodote s'apparente ici à une longue tradition: « Le Prince de ce monde, écrit Ignace d'Antioche aux Ephésiens, a ignoré la virginité de Marie et son enfantement, de même que la mort du Seigneur: trois mystères retentissants qui furent accomplis dans le silence de Dieu » [2]. Origène, Eusèbe de Césarée, Basile, plus tard André de Crête, orchestrent ce thème [3]. Théo-

(1) P.G. 77, 1369 C 4: διὰ γὰρ θεότητα φύσεως ἀνέφικτος λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις ἐστὶν ὁ Θεός – 1372 A 2 – cf. 7,11. Cf. CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, S.C. 28, intr. F. CAVALLERA et J. DANIÉLOU. — D. AMAND, *Une homélie grecque inédite antinestorienne du Ve s. sur l'incarnation du Seigneur*, 5-7, *Rev. Bén.* LVIII, 1948, p. 232, 250.

(2) Ad Eph. XIX, 1, *Sources Chr.* 10 bis, p. 89.

(3) ORIGÈNE, *Hom. 6 in Lucam* (GCS IX, p. 37): « Principem saeculi hujus latuit virginitas Mariae, latuit propter Ioseph, latuit propter nuptias, latuit quia habere virum putabatur » — EUSÈBE, *Quaest. ad Steph.* 1,2, P.G. 22, 881. — BASILE, *In S. Christi Gener.*, 3, P.G. 31, 1464, montre le Démon à l'affût à cause de la prophétie d'Isaïe. — André de Crête, P.G.

dote nous montre ici le Démon à l'affût, dressant ses embûches (ἐπιβουλεύων 4, 4-12-15), informé de la prophétie d'Isaïe sur la Vierge qui doit enfanter. Il s'ingénie donc à éteindre la virginité dans le monde (4, 14). C'est pourquoi, remarque Théodote, développant ici encore un lieu commun (1), il n'y avait point de vierges chez les Juifs et la virginité n'était point honorée par les Païens (4, 13). Dans sa haine de la vertu et dans sa crainte que la grâce du salut ne vînt aux hommes, le Démon dressait donc des embûches à la virginité: Joseph épouse Marie et affiche les apparences du mariage (τὸ σχῆμα τοῦ γάμου) (2), afin qu'à l'insu du Diable la Vierge demeure vierge (4, 18), et puisse échapper ainsi à ses machinations.

IV. – « *Ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit saint* ».

Par ces paroles, l'ange définit le rôle de l'Esprit saint dans la conception virginale de l'enfant qui naîtra: Δημιουργὸν τοῦ ἐμβρύου τὸ Ἅγιον Πνεῦμα μηνύεται (5, 4). Et Théodote précise, en s'inspirant d'une comparaison suggérée par I Cor. 15, 45: De même que le Père a modelé le premier Adam, ainsi l'Esprit Saint a-t-il modelé le Christ, second Adam (δεύτερος 5, 7), dernier Adam (3) selon la terminologie de St Paul. Pourquoi? — « Afin que la puissance du Saint-Esprit apparaisse égale à celle du Père » (5, 16). La formule appelle d'ailleurs cette précision, qui sauve l'unité des opérations ad extra (4): le Père n'a point créé le premier Adam sans que l'Esprit et le Monogène aient été associés à son action (δίχα τοῦ Πνεύματος ἢ τῆς τοῦ Μονογενοῦς συνεργείας (5, 17) car c'est la Trinité qui a créé l'homme (5, 18), comme l'insinue le récit de la Genèse (Gen. 1, 26). Fidèle en effet à une interpré-

97, 854 C. — Cf. J. Daniélou, *Théol. du Judéo-Christianisme*, 1, 228: la descente cachée.

(1) Cf. début du *De virg.* de Chrysostome, P.G. 48, 533 A; P.G. 47, 514 D-515 A; P.G. 49, 296; P.G. 57, 19 & 711 C. Athanase, *Apol. à Constance*, 33, SC 56, p. 128 et *Lettres aux vierges*, CSCO 151, p. 56.

(2) 4,17. Même expression chez Basile, P.G. 31, 1464 C 8: σχῆμα τῆς μνηστείας

(3) 5,11: « Il ne dit pas second Adam, mais dernier Adam pour qu'on n'en attende par un troisième ou un quatrième ».

(4) Cf. polémique de Cyrille contre Nestorius: Du Manoir, Maria..., p. 237-238, note 4.

tation qui a cours depuis Irénée (1), Théodote voit dans ce pluriel — « Faisons l'homme... etc. » — l'indice d'un dialogue entre le Père et les deux autres personnes divines. D'après lui, le Père converse avec sa propre Sagesse (= le Monogène) et sa Puissance sanctificatrice (= l'Esprit saint), prenant la Sagesse comme conseillère et collaboratrice (σύμβουλόν τε καὶ συνεργόν 5, 26), associant à la création la Puissance sanctificatrice dans laquelle il sauve et sanctifie ses œuvres (5, 27). De la même manière, en vertu du parallèle amorcé, bien que le Saint-Esprit soit présenté comme le Démiurge de la conception virginale (5, 4), toute la Trinité concourt à modeler le nouvel Adam.

Mais Théodote poursuit le parallèle: « C'est à partir d'une terre vierge, non labourée (ἀνηρότου γῆς), que le premier Adam fut façonné; c'est à partir d'un sein virginal (ἐκ παρθένου μήτρας) que le dernier Adam l'est à son tour, afin que le Seigneur devienne de la sorte un Adam pour les croyants, redressant les défaillances d'Adam » (2). Là encore, Théodote se fait l'écho d'Irénée et d'une longue Tradition (3): même doctrine de la Récapitulation, avec un accent mis plus fortement, plus nettement, sur le rôle du Saint-Esprit, ce qui encore témoigne d'une époque (4).

(1) IRÉNÉE, *Adv. Haereses* IV, Pr., P.G., 7, 975 B et IV, 20, 1, col. 1032 B. GREG. DE NYSSE, *Creat. Hom. 6*, P.G. 44, 140 B. — Ps.-GR. DE NYS., *In « Faciamus Hominem »*, P.G. 44, 260. — CYR. D'ALEX. *Contra Jul.*, P.G. 76, 536 C — THÉODORET, *Quaest. 19 in Gen.*, P.G. 80, 101-104 ... etc.

(2) 6,10-13: Théodoret emploie le mot ἀνήροτος, P.G. 75, 1460 D 2.- Chrys. P.G. 51, 129. Cf. aussi 5,8: τοῦ Θεοῦ διορθουμένου τὴν τοῦ Πρώτου παράβασιν

(3) IRÉNÉE, *Adv. Haer.* III, 18, 7: ἐκ τῆς γῆς ἀνεργάστου πεπλασμένου SC XXXIV, p. 328 - III, 21,10: « Protoplastus ille Adam de rudi terra et de adhuc virgine... », p. 370. Cf. PS.-BASILE, *In Isaiam*, 7, 201, P.G. 30, 465 A. Sévérien de Gabala, P.G. 56, 389 D. Sur ce thème de la terre vierge, cf. Théodote lui-même, Hom. 1, P.G. 77, 1349 B 4.

(4) Cf. 5,4: ἡ δημιουργικὴ δύναμις. 5,16: ἴσην δύναμιν des 3 Personnes dans la création d'Adam et la conception virginale. Les composés en συν 5,21. Cf. les controverses sur la Divinité du St Esprit avec la seconde vague Arienne, dans la deuxième partie du IVe siècle, et le symbole « Nicée-Constantinople », DENZINGER, n. 86.

V. – *Le doute de Saint Joseph*

Joseph ne mesura pas la grandeur du mystère (7, 3); il ne comprit pas, comme il eut fallu, un évènement qui dépassait la nature et la raison (7, 4); il soupçonna même la Vierge (ὑπώπτευσε τὴν παρθένον 7, 5) [1] pensant qu'il n'avait pas bien rempli son rôle de gardien (3, 19). Avec un manque de tact qui ne semble pas le choquer le moins du monde, l'auteur insinue même trois ou quatre fois que Joseph crut Marie coupable d'adultère [2]. Toutefois cette erreur de Joseph ne lui est pas reprochée par l'ange et Théodote s'emploie à l'excuser: le mystère passait son entendement (7, 11). Aussi l'ange ne le condamne point comme un calomniateur (7, 12); il lui pardonne sa défaillance (7, 10 et 13), le guérit de son soupçon (7,14), rectifie son jugement (7, 9), lui enseigne la vérité (7, 12), s'adressant respectueusement à lui, comme au Fils de David (7, 13-14).

Joseph est présenté ici comme le Juste (7, 25; 3, 18), prêt à rompre son mariage pour obéir à la Loi (7, 9), mais plus prompt encore à croire l'Ange pour abandonner la Loi (7, 17-19), acceptant de devenir par son mariage le serviteur de ce mystère (ὑπηρέτης 7, 21; ὑπουργῶν τῷ μυστηρίῳ 7, 23). Il prend donc avec lui la Vierge, non plus comme une épouse, mais comme une arche sainte, une arche qui renferme plus que la Loi, l'auteur même de la Loi [3].

On peut hésiter pour traduire cette expression appliquée à Joseph: τὴν παρθενίαν τηρῶν (7, 24). Gardant lui aussi la virginité? Veillant sur la virginité? [4] J'incline pour la second traduction. Quoi qu'il en soit, Joseph, qui savait les oracles des Prophètes, comprend que Marie est la mère de l'Emmanuel (7, 18),

(1) Cf. encore 3,19: ὑποπτεύσας. Fréquence des composés en ὑπο 7,5 ὑπονοῶν – 7, 10 & 14 ὑπόνοια – 7,7 ὑπελάμβανε.

(2) 7,6: ἐνόμιζε λελῦσθαι τὴν παρθενίαν - 7,7 κλοπὴν παρθενίας – 3,25: οὐκ ἔστι μοιχεία τὸ γινόμενον.

(3) 7,21. Texte à ajouter au dossier de R. Laurentin, *Marie l'Eglise et le Sacerdoce*, p. 78, note 18. Cf. encore Chrysippe de Jérusalem, P.O., 19, 338, 8. Laurentin signale un texte de Proclus (P.G. 65, 720 C 4) très proche de celui de Théodote. Cf. opposition « Loi » et « Auteur de la Loi », Théod., P.G. 77, 1388 B 4.

(4) 3,24: τηρῶν τὴν παρθένον. Cf. hom. 4: « les fils de Joseph », P.G. 77, 1412 A.

et fait désormais des paroles des Prophètes le thème de sa méditation (ἰδίαν μελέτην 7, 26). Voilà dessiné un assez beau portrait de saint Joseph, le gardien de Marie — nouvelle Arche —, le témoin de sa maternité merveilleuse, le Juste serviteur du mystère, méditant dans son cœur les prédictions des Prophètes. Détails d'autant plus précieux que la littérature grecque des premiers siècles, si l'on excepte le Protévangile de Jacques, ne s'intéresse guère à Joseph, sinon marginalement. Chez les Pères grecs, c'est à la fin du IVe siècle que sa figure sort de l'ombre, avec Chrysostome surtout: l'épisode du « doute » leur donne l'occasion d'analyser la psychologie religieuse de St. Joseph en des termes assez proches de ceux employés par Théodote d'Ancyre (1).

VI. – *L'accomplissement de la prophétie d'Isaïe sur l'Emmanuel.*

Après avoir longuement paraphrasé le dialogue d'Isaïe et d'Achaz (8, 11-20) — ce dernier jouant le rôle du parfait croyant, fils d'Abraham, dont la foi ne se fonde point sur les prodiges — Théodote commente l'oracle lui-même: « Le Seigneur vous donnera un signe... etc. ».

Depuis le « Dialogue avec Tryphon » de Justin, le commentaire de la prophétie d'Isaïe (Is. 7, 14) se situe presque toujours dans un contexte de polémique anti-juive (2). Théodote ne manque pas

(1) Cf. dans les *Cahiers de Joséphologie*, Montréal, à partir de 1955, le dossier des textes patristiques sur St Joseph par G.M. Bertrand et G. Ponton. Premier texte sur le doute de St. Joseph: JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon:* 78, 3 — Cf. une autre ligne d'interprétation dans l'homélie de St Basile (P.G. 31, 1464 D): si Joseph veut se séparer de Marie, c'est par humilité, de crainte d'être associé à un si grand mystère (X. LÉON-DUFOUR, *L'annonce à Joseph*, dans « Mélanges bibliques A. Robert », p. 392, note 1. Mais il a tort de voir en ce texte un Ps.-Basile. Cf. Laurentin). Dossier abondant sur Chrys. (*Cahiers*, Janv. 1958, p. 139-179): vg. *Hom. in Matth.* 4,4-7 et 8,3, P.G. 57,43-47 et 85. Ps. Athanase, P.G. 28,952-953 (Timothée d'Antioche? Proclus?). Proclus (?), or. 6, P.G. 65, 733 B. D'après le P. Fr. Leroy, s. j., Eegenhoven-Louvain, qui étudie la tradition mss. des homélies de Proclus, certains passages de l'homélie 6 pourraient être authentiques. Chrysippe de Jér.: les soupçons de Joseph seraient inspirés par le Démon: P.O. 19, p. 341, 13.

(2) M. SIMON, *Verus Israel*, p. 192. Evolution de l'Empire chrétien de plus en plus hostile au Judaïsme, p. 156. L'invective anti-juive de St Jean Chrys., p. 256. Altérations du statut juif, fin IVe–début Ve siècle, p. 264 sq.

à cette règle. Il oppose donc les Nations qui croiront à ce signe et les Juifs de la race de Jésus-Christ (8, 40) qui le repousseront. Cette adhésion ou ce refus entraînera le salut des uns, la dispersion et la perte (διασπορᾶς πρόξενον 8, 41) des autres, car la maternité virginale de Marie devient la pierre de touche — comme la Croix —, scandale pour ceux-ci, vie pour ceux-là (8, 43-50).

Les Juifs d'ailleurs chicanent sur les mots, falsifient les textes (παραχαράττοντες 8, 51 et 59): « Voici qu'une Vierge concevra »! On sait déjà par Justin, Irénée, Origène, qu'Aquila, Symmaque, Théodotion traduisaient ʿAlmah par νεᾶνις (la jeune fille), et non par παρθένος [1]. Théodote cité cette variante, chère à l'exégèse juive anti-chrétienne et en signale même une seconde — ἡ δάμαλις — très rarement attestée [2]. Les Juifs veulent ainsi émousser (ἀμβλύνωσι) un témoignage favorable au Christ, dissocier sa naissance de la prophétie (8, 59-62).

Théodote glose encore sur « *Voici* qu'une Vierge » (ἰδού). Le Prophète dit « voici », comme s'il voyait déjà ce qui doit arriver dans la suite. Il voit comme s'il était présent: τὸ ἐσόμενον ὡς παρὼν βλέπει. C'est comme s'il disait: « Ce que vous entendez aujourd'hui, je le vois » (8, 66-69).

« *On* lui donnera le nom d'Emmanuel ». « Ce n'est point Joseph qui l'appellera ainsi, remarque Théodote, ni sa mère, ni ceux qui passent pour ses frères (οἱ νομισθέντες αὐτοῦ ἀδελφοί) ». Il effleure ici le problème rebattu des « frères de Jésus », mais sans avancer de solution, se contentant d'insinuer à nouveau la perpétuelle virginité de Marie [3]. L'appelleront Emmanuel ceux qui

[1] Justin, *Dial avec Tryph.* 71, 3. — Irénée, *Adv. Haer.* III, 21,1 (SC XXXIV, p. 349 et note p. 351). — Origène, *Contra Cels.* I, 34, GCS I, p. 85, 33 et Fr. Field, *Origenis Hexapla* 11, p. 443. Eusèbe de Césarée, *Hist. Eccles.* V, 8, 10 (SC XLI, p. 37): cite Irénée, *Dém. Evang.*, VII, 1,32-33, GCS VI, p. 304. — Cyr. de Jér., *Cat.* 12,21, P.G. 33,753. — Basile, P.G. 31,1465 C-1468 A. — Ps. Basile, *In Is.* VII 201, P.G. 30, 464 A. — Chrys., *In Matth.*, 5, P.G. 57, 57 B. — Théodoret, *In Isaïam*, éd. A. Möhle, p. 38,15: Ἀκύλας γάρ φασι καὶ Θεοδοτίων καὶ *Σύμμαχος* οὐ παρθένον, ἀλλὰ νεᾶνιν ἡρμήνευσαν. — Cyr. d'Alex., *In Is.* 1,4, P.G. 70, 204 B... etc.

[2] 8,60. Cf. Epiphane, *Panarion*, *Haer.* 30, 30, GCS 1, p. 374.

[3] Cf. A. d'Alès, *Dic. Apol. de la foi cath.*, 1911, art. « Frères du Seigneur », II, 1,131-148 par A. Durand. Sous l'influence des Apocryphes, vg. *Protév. de Jacques* 15 et 18, Origène, Epiphane, Gr. de Nysse, Cyr.

devanceront les Juifs dans la foi, c'est à dire les Gentils: « vous qui jadis étiez loin, avez été rendus proches par le sang du Christ » (Eph. 2, 13). A eux de reconnaître l'Emmanuel, le Dieu avec nous (8, 77). Sur ce chapitre encore, les points de contact ne manquent point entre cette homélie, l'œuvre de Théodote et la littérature du temps (1).

VII. – *Signification plus profonde de Gal. 4, 4*: « *né d'une femme* ».

Pourquoi St Paul dit-il que Dieu a envoyé son Fils « né d'une femme » au lieu de dire, selon le prophète Isaïe, « né d'une vierge » (9, 2)? C'est, explique Théodote, pour que la bénédiction rejaillisse non pas sur les seules vierges mais sur toutes les femmes: κοινοποιῶ τὴν εὐλογίαν παντὸς εἶναι τοῦ γένους τῶν γυναικῶν βουλόμενος . . . . . . ἵνα μὴ εἰς μόνας τὰς παρθένους περιγράφω τὴν εὐλογίαν (9, 8-10), puis par elles sur tous les hommes (9, 12): plan de revanche et de restauration dont les formules rappellent

d'Alex. (69, 352 C) voient dans ces « frères » des demi-frères, fils d'un premier mariage de St Joseph. Théodote (P.G. 77, 1412 A, hom. 4) parle ainsi des « fils de Joseph », Jacques et Jude. D'autres voient en eux des cousins de Jésus (à propos de Gal. 1,19): THÉODORET, *In Gal.* I, P.G. 82, 468 C. — JOAN. CHRYS., *id.* P.G. 61, 632 B. De même, chez les Latins, Jérôme qui plaide pour la virginité de St Joseph, *Adv. Helv.* 19, P.L. 23, 203 B. Théodote, 8,72: οἱ νομισθέντες αὐτοῦ ἀδελφοί.

(1) Une coloration anti-judaïque aussi marquée ne surprend pas dans une homélie du premier tiers du V[e] s. Cf. P. CANIVET, *Histoire d'une entreprise apologétique au V[e] s.*, p. 42-79. Cf. CYRILLE D'ALEX., *In Joan*,. 5, P.G. 73, 876 C-878 A. Nombreux témoignages dans le seul Proclus: P.G. 65: Hom. 1, col. 688 D ὦ 'Ιουδαῖε – Hom. 2: [τὴν παρθενικὴν ὠδῖνα διασύροντες 696 B, ὦ 'Ιουδαῖε 697 D – Hom. 3: les fêtes judaïques et leurs débauches 705 B–Hom. 4: à propos de Is. 7,14 et de la maternité virginale, ὦ 'Ιουδαῖε 713 AB –Hom. 17 (authent.?): c'est une dispute sur la maternité virg. de Marie qui aurait entraîné la mort de St. Etienne, 813 D. On aura remarqué les nombreux griefs de Théodote contre les Juifs en cette homélie: 8,33 ἀγνωμοσύνη; 8,42: incrédulité; 8,47: sujets au scandale; falsificateurs des Ecritures, 8, 51; supplantés par les Gentils 8,77. Dans les autres homélies de Théodote, même hostilité: Hom. 2, 1370 D et 1384 CD – Hom. 4, 1396 CD, 1405 B, 1408 AC. Autre point commun entre cette homélie et l'homélie 1, l'utilisation de I Cor 1,23: « Judaeis scandalum, Gentibus stultitiam », appliqué non plus à la Croix mais au mystère de l'Incarnation et de la Maternité virginale (P.G. 77, 1352 D-1353 B).

encore Irénée de Lyon (1): « afin que par où était venu le péché, par là aussi vînt la grâce »! (9, 13).

Et Théodote d'achever par une doxologie qui ne lui est pas étrangère (2), mais qu'on retrouve partiellement ailleurs à cette date, chez Chrysostome par exemple (3): ἐπιτυχεῖν, χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν'Ιησοῦ Χριστοῦ, μεθ'οὗ τῷ Πατρὶ ἅμα τῷ ἁγίῳ Πνεύματι δόξα, κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. 'Αμήν. (9, 15).

L'homélie 5 sur la Nativité du Seigneur élargit donc, en finale, ses perspectives: la citation de Gal. 4, 4 sert de prétexte à une évocation du rôle de Marie, nouvelle Eve, femme par excellence, par qui la grâce retrouvée se répand sur l'humanité entière.

*
* *

Les notes qui servent de commentaire à l'analyse doctrinale de cette homélie visaient à situer les principaux thèmes dans leur développement historique: polémique anti-juive, défiance contre la Raison impropre à sonder les mystères, affirmation expressive de la virginité in partu, insistance sur le rôle du Saint Esprit, attention prêtée à la personne de Joseph, accent mis sur la fête de la Nativité du Seigneur, autant de traits qui, sans être absolument nouveaux, plaident, en raison de leur convergence, pour le début du Ve siècle; assez tôt néanmoins (4), car on n'entend point encore l'écho des querelles qui provoqueront la réunion du

(1) *Adv. Haer.* III, 22, 4 (SC 34, p. 378) et V, 19,1, P.G. 7, 958B & 1175 A et *Démonstration* 33 (SC 62, p. 83). Cf. P. Th. Camelot, *Marie, la nouvelle Eve,* dans la patristique grecque, du concile de Nicée à St Jean Damascène, dans « Études Mariales », 1954, p. 156-172. Cf. Théodote, hom. 6, P.O. 19,329-331 – Hom. 4, P.G. 77, 1396 C-1397 A.

(2) Théodote n'est pas constant dans ses formules pour clore une homélie: toutefois les homélies 1, 2, 5 comprennent dans la formule finale, ἧς γένοιτο πάντας ἡμᾶς ἐπιτυχεῖν χάριτι τοῦ . . . Χριστοῦ; les hom. 3, 5 et même 4 se ressemblent en cet élément de clausule: Χριστοῦ μεθ' οὗ τῷ Πατρὶ σὺν (ἅμα) τῷ ἁγίῳ Πνεύματι δόξα. Cf. Schwartz, *Acta...* I, 1,2, p. 80, 90, 73.

(3) A. Wenger, *Huit Cathéchèses baptismales de St Jean Chrys.,* SC 50, p. 57-59.

(4) Mgr. Jouassard, qui a eu l'amabilité de relire ces pages et de me faire quelques suggestions, met ici une sourdine: il daterait l'homélie des années qui précédèrent immédiatement le concile.

concile d'Ephèse, et le vocabulaire christologique n'atteint pas la technicité qu'on lui connait dans d'autres œuvres de Théodote, son exposition du Symbole de Nicée par exemple (P.G. 77, 1313-1348).

Mais le lemme d'introduction livre le nom d'un évêque dont la carrière se situe précisément dans le premier tiers du Ve siècle, Théodote d'Ancyre. Autant sont suspectes des attributions à Chrysostome, à Cyrille d'Alexandrie — on prête tellement aux riches! — autant mérite un préjugé favorable cette attribution à un auteur de second rang, dont la pensée s'accorde d'ailleurs si exactement à celle de son temps: on a souligné combien de traits l'apparentent à Cyrille d'Alexandrie, à Théodoret, à Proclus surtout. Mais cet aveu même rend plus malaisée l'utilisation des arguments de critique interne, car plus un écrivain réflète son milieu et son époque, moins il accuse son originalité.

Pourtant la comparaison de notre homélie avec les œuvres certainement authentiques de Théodote, les homélies 1 - 2 - 3 - 4 particulièrement, décèle des liens de parenté, trop étroits pour que l'appartenance à un même milieu et à un même temps puisse à elle seule les expliquer. Au plan des *idées*, des parallélismes ont été signalés: notes 6-7 (p. 238) sur un certain fidéisme, 1 (p. 245) sur les pointes anti-juives, 1 (p. 235) sur le com. de Jean 1, 10, notes 3 (p. 237) et 2 (p. 238) sur la « virginitas in partu », 5 (p. 238) sur la maternité virginale invoquée comme preuve de la divinité du Fils. Ces parallélismes apparaissent si nombreux, en si peu de pages, qu'ils nous inclinent à admettre l'unité d'auteur.

Une comparaison non plus seulement des idées développées mais du *langage* qui les exprime accentue cette conviction. Argumentation délicate, certes! Théodote n'a pas le monopole de certains mots — les allusions à Cyrille, à Proclus, accumulées dans les notes, le disent assez —, mais certains tours, certains mots qui lui sont familiers se retrouvent précisément dans notre homélie. Aucun indice ne prouve par lui-même, mais leur convergence qui, elle, ne saurait être fortuite, trahit un auteur! On pardonnera une très sèche et très ennuyeuse énumération de *mots* dont la présence en l'homélie 5 lui donne un air de famille avec l'œuvre de Théodote: παραχαράττω (8, 51 – P.G. 77, 1344 B11) Ζητήματα πλέκε (2, 1) προβλήματα πλέκοντες (1325 C1); λογισμοῖς ἑαυτὸν ἐπιδούς (2, 3), λογισμοῖς ἐκδόντες ἑαυτούς (1324 A4); προαιώνιον (3, 2), ἀεὶ συνόντος τῷ Πατρί (3, 5) ὁ προαιώνιος συνὼν τῷ Πατρί

(1377 B10); νόμος - νομοθέτης (7, 22 et 1388 B4); οὐκ ἐφικτὸν λογισμοῖς (7, 11 et 1369 C5, 1372 A2); Ζητήσεσι ... ναυαγεῖς (2, 4-5) et ἐν βυθῷ τοῦ ζητήματος ναυαγήσας (1337 D 8); τοῦ Θεοῦ διορθουμένου τὴν τοῦ Πρώτου παράβασιν (5, 8; 6, 13 et 7, 9; 1313 C 6, 1325 B9-11); γένεσιν ὁ ἐμὸς ἠσπάσατο ποιητής (3, 8), τόκον ἠσπάσατο (1349 D1, 1380 A2, 1368 A5); ἐπάγει λέγων (8, 37 et 1337 B15, 1340 D3); τῆς οἰκουμένης (6, 6 – 1365 C3-D 14 – 1392 A14 – 1409 B12 – 1313 C6); κοινὴ ἀνάστασις (1,33 et 64) κοινὴ χάρις (4, 11) κοινὴν σωτηρίαν (1349 A6, 1369 B1, 1396 C 11); πάνσοφος (9, 4; 1397 A8; PO, 19, p. 328, 43) (1); πρόξενος (2); ἀπόδειξις (3); μηνύω (4); κλοπή (5).

Théodote use avec une extrême prodigalité des mots θαῦμα, θαυματουργέω, θαυματουργία: 12 fois dans notre homélie, 42 fois dans les homélies 1 2 3 4, 34 fois dans l'Expositio Symboli Nicaeni. On a déjà noté l'emploi du mot assez rare ἐμφάνεια (6). Les locutions Τίνος ἕνεκεν (7), διὰ τοῦτο (8) apparaissent fréquemment . Parmi les innombrables antithèses, citons celle-ci sur l'être et le paraître formulée en termes presque identiques: ἡμῖν μὲν ἀρχὴ τοῦ εἶναι ὁ τόκος ἐστίν, αὐτῷ δὲ ὁ τόκος ἀρχὴ τοῦ φανῆναι γεγένηται (1, 45) — οὐκ ἔσχεν ἀρχὴν τοῦ εἶναι Θεὸς ἐκ τοῦ τόκου, ἀλλὰ τοῦ φανῆναι ἀνθρώποις (1373 A5). Cf. 1377 B 13. On trouve enfin dans cette homélie, comme dans toute l'œuvre de Théodote, des anaphores à double, triple ou quadruple reprise: deux fois διὰ τί (3, 13 & 1380 D) (9), trois fois ηὑρέθη (6, 7), δώσει (8, 38) (10),

(1) παγκόσμιος P.O. 19, 319, 13 & 321, 8 – πανάγιος P.O. 319, 37 – παναλκής P.O. 328, 42 – πανάμωμος P.O. 329, 22 – πανάριστος P.O. 320, 9 – πανάχραντος P.G. 77, 1393 C 10, 1397 C 4 – πάνσεμνος 1385 C 1 – πάνσεπτος 1393 B 5 – παντέφορος P.O. 323, 26 – παντοκράτωρ P.O. 319, 31 & 321, 12 – πανυμνήτος 1397 B 1.

(2) P. 8,41 – 1365 C 7 – 1372 B 13, C 6, C 10 – P.O. 320, 26 – 330, 13.

(3) 2,9 – 8,12 et 26 – 1348 A 14, B 1 – 1325 C 1,10.

(4) 1,53 – 4,8 – 5,5 – 8,2 – 8,66 – 9,4 – 1333 C 14 – 1337 A 10 – 1348 B 15, C 3 – 1356 B 11 – 1357 C 1 – 1361 A 1 – 1365 B 1 – 1385 C 4.

(5) 7,5 & 7 – 1329 A 11, B 8, D 1 – 1344 A 10, B 4.

(6) 1,14 – 1316 B 3 – 1324 A 13 – 1369 B 12, D 6 – 1377 A 4.

(7) 1,38 – 3,10 – 1365 A 13, C 14 – 1377 B 5 – 1380 D 9.

(8) 1,13 – 1,49 – 3,30 – 7,11 – 4,21, et 12 fois dans les 4 premières homélies.

(9) Deux fois πῶς 1353 D, εἶδες 1365 B 14.

(10) Trois fois εἶδες 1349 B, διὰ τί 1365 C, ὧδε 1377 D, ὢ + le génitif d'exclamation 1408 B.

quatre fois εἴτε (1, 22) [1]. Une litanie de 11 χαίροις (1393 B) ou de 32 πῶς (P. O. 19, 327) tranche sur l'éloquence ordinairement plus sobre de Théodote.

Ces points communs, au plan du langage ou des idées, n'auraient sans doute pas suffi à orienter le lecteur de cette homélie vers Théodote d'Ancyre, si la tradition manuscrite nous avait livré un texte anonyme! Mais dans le cas d'une homélie que ses thèmes majeurs datent incontestablement du début du Ve siècle et que le lemme d'introduction attribue à un évêque de la même époque, une telle convergence de traits communs, glanés dans un corpus littéraire assez mince, donne du crédit à l'indication du manuscrit.

Aux lecteurs de dire s'ils acceptent ce plaidoyer en faveur de Théodote d'Ancyre? Du moins ne contesteront-ils pas l'intérêt d'une des toutes premières homélies sur la Nativité [2], antérieure au concile d'Ephèse: l'auteur puise aux meilleures sources de la Tradition et trahit souvent, jusque dans ses formules, l'influence d'Irénée; il témoigne aussi, à l'aube du Ve s., d'un progrès dans l'intelligence des mystères (maternité virginale de Marie, théologie du Saint-Esprit, rôle de saint Joseph dans l'économie rédemptrice). Il en est de l'Eglise comme du scribe de la parabole: « profert de thesauro suo nova et vetera » (Matth. 13, 52).

C.N.R.S. Paris — MICHEL AUBINEAU S. J.

(1) Quatre fois βλέπε 1364 A, χαῖρε 1393 B.

(2) L'authenticité de certaines homélies a été discutée: cf. R. LAURENTIN, *Table rect.* (Court traité..., 1e éd., 1953). Basile, P.G. 31, 1457-1476: Usener, Holl. Söll, M. Richard tiennent cette homélie pour certainement authentique – Grég. de Naz., P.G. 35, 1044-1064 et P.G. 36, 312-333 – Grégoire de Nysse, P.G. 46, 1128-1149: homélie citée par Sévère d'Antioche. Authenticité admise par Holl, Bardenhewer, Söll et W. Jaeger – Amphiloque d'Iconium, P.G 39, 36-44 – Chrysostome, P.G. 49, 351-382 et diverses hom. in Matth., P.G. *57,23 sq. – Sévérien de Gabala P.G. 56, 385-394; 59,687-700; 61, 763-768, et Proclus: P.G. 65, 680-708. Cf. aussi *Le Muséon*, 54, 1941, 40-48 (Ch. Martin) – Ps-Chrys., P.G. 61,737-8. BHG³, *Orationes de nativitate*, n° 1891-1923.

Post-scriptum sur les homélies de Théodote en versions orientales:

En *syriaque*: homélie 1 (cf. A. BAUMSTARK, *Gesch. der syrischen Liter.*, Bonn 1922, p. 262). — Des fragm., cités par Sévère d'Antioche, de l'hom. I (*Liber contra Impium Grammaticum*, éd. J. LEBON, CSCO 94,

p. 226-228; 102, p. 248-9; 112, p. 92), des hom. 1-2-3 (*Or. ad Nephalium*, éd. LEBON, CSCO 120, p. 25 et 36). Cf. aussi le *Traité contre Nestorius*, perdu en grec, conservé dans un ms. syr. du Br. M., cod. 756 (Add. 17148).

En *éthiopien*: cf. Seb. EURINGER, *Übersetzung der Homilien... des Theodotus von Ancyra in Dillmanns « Chrestomathia Aethiopica »*, Leipzig, 1866, p. 103-106, « Orientalia », XII, 1943, p. 131-4: trad. allemande; texte grec perdu; authenticité incertaine, encore qu'il s'agisse de problèmes débattus à Ephèse.

En *arabe*: cf. G. GRAF, *Gesch. der Christ. Arabischen Lit.*, I, p. 366 (Studi e Testi, 118, 1944) et son article (« Or Chr. Per. » III, 1937, p. 377): hom. I sous le nom de Théodoret de Cyr - hom. 2: 6 fragm. - hom. 3: I fragm. -un fragm. non identifié.

Zum Myronweihegebet des Vat. gr. 1970

In *Revue Bénédictine* 46 (1934) 236-40 veröffentlichte Giovanni Mercati, damals noch Präfekt der Vaticana, das Bruchstück eines liturgischen Textes aus der Hs. Vat. gr. 1970, welches bislang völlig unbeachtet geblieben und — so schien es wenigstens Mercati — ohne jede Parallele im gesamten liturgischen Textgut des christlichen Ostens wie des Westens war. Denn nach Erörterung der verschiedensten Möglichkeiten schloss der gelehrte Bibliothekar seine Überlegungen mit den Worten: « non so che dire ».

Es bleibt das unbestrittene Verdienst H. W. Codringtons (1), schon nach zwei Jahren auf drei eng verwandte textliche Parallelen aufmerksam gemacht und damit den Weg zur eindeutigen Einordnung unseres Bruchstückes in das liturgische Textgut geebnet zu haben. Indessen hat Codrington auf den drei Seiten nicht alles, was zu sagen gewesen wäre, zum Ausdruck gebracht; auch scheint er mir nicht in allen Punkten die richtigen Linien gezeichnet zu haben. Deshalb möchten wir hier diese Fragen noch einmal einschneiden.

I.

UNTERSUCHUNG DES TEXTES

1. *Die Bitte um die Gnade zum rechten Loben.*

Unser Bruchstück beginnt mitten im eucharistischen Hochgebet, kurz vor dem Ante Sanctus (2), und bringt hier die Bitte zum Ausdruck, der Hl. Geist möge den Liturgen die Gnade verleihen,

(1) *Revue Bénédictine*, 48, 1936, 182/5.

(2) Zu diesem Begriff vgl. Hans LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, « Arbeiten zur Kirchengeschichte » 8, Bonn, 1926, 124-28.

Gott würdig zu loben. Diese Bitte hat ihre klare Entsprechung in den Texten der koptischen (¹) und der syrischen (²) Myronweihe. Da jedoch die zum Ausdruck gebrachten Gedanken gewisse Parallelen im sonstigen liturgischen Sprachgut haben, fügen wir diese Wendungen in einer vierten Spalte hinzu.

Vat. gr. 1970	syr.	kopt.	Vergleichsmaterial
καὶ κατοίκησον ἐν ἡμῖν τὴν χάριν καὶ τὴν ἐνέργειαν τοῦ Πνεύματός σου τοῦ ἀγαθοῦ, μύστας σου καὶ λάτρας ἀπεργαζόμενος, ἵνα ἄξιοι γενώμεθα μετὰ καθαρᾶς καρδίας δοξάζειν σε τὸν ὄντως ὄντα θεόν.	*καὶ κατοίκησον ἐν ἡμῖν τὴν χάριν καὶ τὴν ἐνέργειαν τοῦ Πνεύματός σου τοῦ ἁγίου, μύστας σου καὶ λάτρας ἀπεργαζόμενος ἡμᾶς, ἵνα ἄξιοι γενώμεθα μετὰ καθαρᾶς καρδίας δοξάζειν σε τὸν ὄντως ὄντα θεόν.*	*κατοίκησον ἐν ἡμῖν τὴν χάριν καὶ τὴν ἐνέργειαν τοῦ Πνεύματός σου τοῦ ἁγίου, εὐαγγελιστὰς καὶ λάτρας ἀπεργαζόμενος ἡμᾶς, ἵνα ἄξιοι γενώμεθα μετὰ καθαρᾶς καρδίας δοξάζειν σε τὸν ὄντως ὄντα θεόν.*	*παρ' οὗ πᾶσα κτίσις λογική τε καὶ νοερὰ δυναμουμένη σοι λατρεύει...* (³) *σὲ δοξάζει τὸν μόνον ὄντως ὄντα θεόν...ἐν καρδίᾳ συντετριμμένῃ...* (⁴)

Beobachtungen

1. Die drei Fassungen stimmen im Wortlaut vollständig überein. Unterschiede sind einzig: bei *Πνεύματός σου* hat Vat. gr. 1970 das Beiwort *ἀγαθοῦ*, während die beiden anderen Zeugen *ἁγίου* bieten. — Statt *λάτρας* hat der Kopte sekundär *εὐαγγελιστάς*.

(¹) Als Grundlage diente die textliche Fassung, welche Raphael TUKI im ersten Band seines *Pontificale et Rituale Ecclesiae Copticae*, Rom, 1761, 311-9 veröffentlichte. Diese Fassung wurde verglichen mit der lateinischen Übersetzung, welche Anton SCHOLZ nach dem Codex Vat. Copt. 44 (14. Jh.) für Heinrich DENZINGER fertigte und welche dieser seinem *Ritus Orientalium* 1, 249-65 einverleibte. Vgl. *Codices Coptici Vaticani Barberiani Borgiani Rossiani* 1, Rom, 1937, und 2,1 Rom, 1947, an den im Register unter Liber chrismatis angegebenen Stellen sowie die dort sorgfältig verzeichnete Literatur.

(²) Textliche Fassung nach dem gedruckten *Pontificale* der Westsyrer 1, Scharfeh, 1950, 88-93. Diese Fassung wurde verglichen mit der lateinischen Übersetzung, welche Pius ZINGERLE auf grund von Vat. Syr. 51 unter Mitberücksichtigung von Vat. Syr. 304 gefertigt und welche Heinrich DENZINGER seinem *Ritus Orientalium*, 2, Würzburg, 1854, 526-51 einverleibt hatte.

(³) F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, 1, Oxford, 1896, 323. *Παρ' οὗ* bezieht sich auf den Hl. Geist.

(⁴) BRIGHTMANN, 322.

2. Die zum Ausdruck gebrachte Bitte um die Gnade des Hl. Geistes, welche den Liturgen zu einem würdigen Sänger der einzigartigen Grösse Gottes machen möge, erinnert an eine Wendung im eucharistischen Hochgebet der byzantinischen Basiliusliturgie, wo gesagt wird, dass die Kraft des Hl. Geistes die gesamte sichtbare wie unsichtbare Schöpfung befähigt, Gott zu dienen. Da indes dieser Gedanke voll und ganz in der allgemeinen Linie der Theologie des liturgischen Lobes liegt, darf man aus dieser Parallele allein noch keine Folgerung ziehen. Das gilt noch mehr von der Parallele am Ende des Satzes.

2. *Das Ante Sanctus.*

Ganz unmerklich leitet der Gedankengang zu dem Kreis der lobenden Engel über. Da hier auch die syrische Timotheusanaphora ([1]) als Paralleltext erscheint, haben wir vier Spalten:

Vat. gr. 1970	kopt. Myronweihe	syrische Myr.	syr. Tim.
ὃν προσκυνοῦσιν	*ὃν αἰνοῦσι καὶ ὑμνοῦσι καὶ δοξολογοῦσιν*	*ὃν αἰνοῦσι καὶ ὑμνοῦσι καὶ δοξολογοῦσιν*	*σὲ γὰρ αἰνοῦσι καὶ δοξολογοῦσι καὶ ὑψοῦσι*
om.	*ἀκαταπαύστοις χείλεσι καὶ φωναῖς ἀνεκφράστοις*	*ἀκαταπαύστοις στόμασι καὶ φωναῖς ἀνεκφράστοις*	*ἀκαταπαύστοις στόμασι καὶ φωναῖς ἀνεκφράστοις*
ἄγγελοι ἀρχάγγελοι	*χορὸς τῶν ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων*	*ἄγγελοι ἀρχάγγελοι*	*ἄγγελοι ἀρχάγγελοι*
	ἀρχαί ἐξουσίαι	*ἀρχαί ἐξουσίαι*	*ἀρχαί ἐξουσίαι*
θρόνοι κυριότητες	*θρόνοι κυριότητες*	*θρόνοι κυριότητες*	*θρόνοι κυριότητες*
ἀρχαί τε καὶ ἐξουσίαι καὶ	s. oben	s. oben	s. oben
δυνάμεις	*δυνάμεις καὶ*	*δυνάμεις ὑπερκόσμιοι*	*δυνάμεις ὑπερκόσμιοι*
om.	*στρατιαὶ πᾶσαι ἐπουράνιοι*	*στρατιαὶ ἐπουράνιοι* ([2])	*στρατιαὶ ἐπουράνιοι*

([1]) *Anaphorae Syriacae*, 1, Roma, 1939, 16.

([2]) Denzinger 2, 538 *excelsae militiae exercitus rationales et caelestes* statt *στρατιαὶ ἐπουράνιοι*.

Vat. gr. 1970	kopt. Myronweihe	syrische Myr.	syr. Tim.
om.	ὑμνοῦσαι ἐν τοῖς ὑψίστοις	om.	om.
om.	om.	πνεύματα προφητῶν καὶ δικαίων ψυχαὶ ἀποστόλων καὶ μαρτύρων (1)	πνεύματα προφητῶν καὶ δικαίων ψυχαὶ μαρτύρων καὶ ἀποστόλων
om.	om.	θρόνοι κάθεδραι ἀπρόσιτοι (2)	om.
ᾧ παρίστανται δύο τιμιώτατα ζῶα κυκλοῦντα τὸν ἅγιον θρόνον τῆς δόξης σου	om.	om.	om.
τὰ πολυπρόσωπα καὶ πολυόμματα καὶ ἑξαπτέρυγα Χερουβὶμ	τὰ πολυόμματα Χερουβὶμ	τὰ πολυόμματα Χερουβὶμ	τὰ πολυόμματα Χερουβὶμ
καὶ μετάρσια Σεραφίμ,	καὶ τὰ φοβερὰ Σεραφίμ,	καὶ ἑξαπτέρυγα Σεραφίμ,	καὶ ἑξαπτέρυγα Σεραφίμ,
om.	ἓξ πτέρυγες τῷ ἑνὶ καὶ ἓξ πτέρυγες τῷ ἑνί,	ἓξ πτέρυγες τῷ ἑνὶ αὐτῶν	ἓξ πτέρυγες τῷ ἑνὶ καὶ ἓξ πτέρυγες τῷ ἑνί,
ἃ ταῖς μὲν δυσὶ πτέρυξι καλύπτει τὰ πρόσωπα ἑαυτῶν,	ταῖς μὲν δυσὶ πτέρυξι κατακαλύπτει τὰ πρόσωπα ἑαυτῶν	ταῖς μὲν δυσὶ πτέρυξι κατακαλύπτει τὰ πρόσωπα ἑαυτῶν	καὶ ταῖς μὲν δυσὶ πτέρυξι κατακαλύπτει τὰ πρόσωπα ἑαυτῶν
om.	διὰ τὴν ἀόρατον καὶ ἀπερινόητον καὶ ἀκατάληπτον θεότητά σου	διὰ τὴν ἀόρατον καὶ ἀπερινόητόν (3) σου θεότητα	διὰ τὴν ἀόρατον καὶ ἀπερινόητόν σου θεότητα
om.	ταῖς δὲ δυσὶ τοὺς πόδας	ταῖς δὲ δυσὶ τοὺς πόδας	ταῖς δὲ δυσὶ τοὺς πόδας
ταῖς δὲ δυσὶν ἱπτάμενα	καὶ ταῖς δυσὶ πετόμενα	καὶ ταῖς δυσὶ πετόμενα	καὶ ταῖς δυσὶ πετόμενα
κέκραγεν	κέκραγεν	κέκραγεν	

(1) Denzinger *spiritus prophetarum et Apostolorum et animae piorum et iustorum et martyrum* statt πνεύματα προφητῶν καὶ δικαίων, ψυχαὶ ἀποστόλων καὶ μαρτύρων.

(2) Denzinger om. θρόνοι, κάθεδραι ἀπρόσιτοι.

(3) Denzinger *ineffabilem* statt ἀπερινόητον.

Vat. gr. 1970	kopt. Myronweihe	syrische Myr.	syr. Tim.
ἕτερον πρὸς τὸ ἕτερον	*ἕτερον πρὸς τὸ ἕτερον*	*ἕτερον πρὸς τὸ ἕτερον*	*ἕτερον πρὸς τὸ ἕτερον*
ἀκαταπαύστοις χείλεσιν ἀσιγήτοις θεολογίαις	om.	*ἀκαταπαύστοις χείλεσιν ἀσιγήτοις θεολογίαις*	om.
om.	*ὑμνοῦντα εὐλογοῦντα εὐχαριστοῦντα προσφέροντα τὰ σὰ τῆς φιλανθρωπίας καὶ*	om.	om.
τὸν ἐπινίκιον ὕμνον τῆς μεγαλοπρεποῦς σου δόξης	*τὸν ἐπινίκιον ὕμνον τῆς σωτηρίας ἡμῶν*	*τὸν ἐπινίκιον ὕμνον* (1)	*τὸν ἐπινίκιον ὕμνον τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης*
λαμπρᾷ τῇ φωνῇ	*ἀκαταπαύστῳ φωνῇ*	*λαμπρᾷ τῇ φωνῇ* (2)	om.
ᾄδοντα βοῶντα δοξολογοῦντα κεκραγότα καὶ λέγοντα...	*κεκραγότα καὶ λέγοντα*	*ᾄδοντα βοῶντα κεκραγότα καὶ λέγοντα...*	*βοῶντα κεκραγότα καὶ λέγοντα...*

Beobachtungen

1. Am stärksten fällt auf, dass die drei nicht-griechischen Texte dem Vat. gr. 1970 als geschlossene Gruppe mit eigener Prägung gegenüberstehen. Die Prägung zeigt sich:

a) Während der Vat. gr. 1970 am Anfang nur das Zeitwort *προσκυνοῦσιν* bietet, weist die Dreier-Gruppe eine Dreizahl von Zeitwörtern auf (*αἰνοῦσιν, ὑμνοῦσιν, δοξολογοῦσιν*) und dazu eine nähere Bestimmung, welche in den klassischen Texten sich erst unmittelbar vor dem Sanctus findet (*ἀκαταπαύστοις χείλεσιν, ἀσιγήτοις θεολογίαις*). Bezeichnend ist, dass an dieser Stelle unmittelbar vor dem Sanctus die syrische Timotheusanaphora auf eine solche nähere Bestimmung völlig verzichtet, der Text der koptischen Myronweihe sich mit einer Umschreibung begnügt (*ἀκαταπαύστῳ φωνῇ*) und nur der Text der syrischen Myronweihe eine vollständige Wiederholung der Doppelung bietet. Wahrschein-

(1) Denzinger add. *laudis magnificentiae* hinter *ἐπινίκιον ὕμνον*; das würde *τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης* entsprechen.

(2) Denzinger om. *λαμπρᾷ τῇ φωνῇ*.

lich haben die Bearbeiter der syrischen Timotheusanaphora und der koptischen Myronweihe hier sekundäre Korrekturen vorgenommen.

b) Bei der Aufzählung der niederen Chöre der Engelwelt bringt die Dreier-Gruppe das Glied *ἀρχαί τε καὶ ἐξουσίαι* bereits vor *θρόνοι κυριότητες*, während Vat. gr. 1970 die umgekehrte Stellung aufweist. Denselben Unterschied treffen wir bei der syrischen und der griechischen Fassung der Jakobusliturgie. Die syrische Fassung geht gemeinsam mit unserer Dreiergruppe; die griechische mit dem Vat. gr. 1970.

c) Dieselbe enge Beziehung zur syrischen Bearbeitung der Jakobusliturgie treffen wir auch in dem Glied *στρατιαὶ ἐπουράνιοι*, welches die Dreier-Gruppe ebenfalls als Plus gegenüber dem Vat. gr. 1970 bietet. Genau so ist dieses Glied charakteristisch für die syrische Jakobusliturgie im Gegensatz zur griechischen.

d) Von besonderer Bedeutung ist, dass die Dreier-Gruppe die Wendung des Griechen *σοὶ παρίστανται δύο τιμιώτατα ζῶα κυκλοῦντα τὸν ἅγιον θρόνον τῆς δόξης σου* nicht kennt. Zunächst könnte man vermuten, dass der erste Redaktor diese Wendung absichtlich nicht aufgenommen habe. Indessen spricht dagegen, dass auch der Kopte, dem diese Wendung durch ihr Auftreten in der Cyrillusliturgie so geläufig war (1), trotzdem diese Wendung nicht aufweist. Diese Tatsache legt den Gedanken nahe, dass diese Wendung erst später in die griechische Fassung eingedrungen ist.

e) In der Beschreibung der Cherubim und der Seraphim folgt die Dreier-Gruppe einer Ausdrucksweise, welche sich eng an die Fassung der Jakobusliturgie und ihrer Verwandten anschliesst. Der Text des Vaticanus gibt dagegen auch den Cherubim das sonst für die Seraphim kennzeichnende Eigenschaftswort « sechsflügelig ».

f) Die Dreier-Gruppe kennt eine Begründung für die Verhüllung. Diese ist dem Vaticanus noch fremd. Sie fehlt ebenfalls in der griechischen wie der syrischen Jakobusliturgie, in der griechischen Markusliturgie, in den meisten Bearbeitungen der Basiliusliturgie, in den syrischen Anaphoren des Gregor von Nazianz, des Johannes Chrysostomus, der 12 Apostel (in beiden Fassungen), des

(1) Vgl. z.B. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio* I, Frankfurt, 1847, 45.

Dioskorus, des Cyrill u.a. Von den Texten, in denen diese Begründung auftritt, sind folgende wegen ihrer verwandtschaftlichen Beziehungen für uns von besonderer Bedeutung:

kopt. Cyrill.	kopt. Myronweihe	syr. Myronweihe	syr. Timotheus	*Μέγας εἶ* (1)	syr. Basilius (2)	syr. Severus (3)
διὰ τὴν ἀόρατον καὶ ἀπερινόητόν	διὰ τὴν ἀόρατον καὶ ἀπερινόητον καὶ ἀκατάληπτόν	διὰ τὴν ἀόρατον καὶ ἀπερινόητόν	διὰ τὴν ἀόρατον καὶ ἀπερινόητόν	φόβῳ τῆς ἀπροσίτου σου δόξης.	ἵνα μὴ προσκέψωσιν εἰς τὴν κρυπτὴν καὶ ἀόρατόν	φόβῳ τῆς ἀοράτου καὶ ἀπερινοήτου
σου θεότητα.	σου θεότητα.	σου θεότητα.	σου θεότητα.		σου θεότητα.	θεότητός σου.

Aus dieser Übersicht lassen sich folgende Erkenntnisse gewinnen:

α) Die Fassungen in der koptischen Cyrill, der koptischen Myronweihe, der syrischen Myronweihe und der syrischen Timotheusanaphora bilden eine Einheit.

β) Die Quelle für diese einheitliche Fassung ist wohl der Text der Cyrillusliturgie bzw. deren griechische Vorlage (4).

γ) Bei *καὶ ταῖς δυσὶν ἱπτάμενα* hören die der Dreier-Gruppe gemeinsamen Züge auf. Die Unterschiede, welche zu beobachten sind, erweisen sich als Erscheinungen einzelner Zeugen. Wir kommen auf diese Stelle zurück, wenn wir über die Heimat unseres Textes uns Rechenschaft geben.

Diese Feststellung, dass das Ante Sanctus der Dreier-Gruppe sich von der Fassung des Vaticanus scharf abhebt, findet eine ansprechende Erklärung im Rückgriff auf die allgemeine Geschichte dieses Teiles des eucharistischen Hochgebetes. Hier stehen die einfachen Gestalten — z.B. die der ägyptischen Basiliusliturgie —

(1) *Euchologion*, Rom, 1873, 154.

(2) H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, Münster, 1931, 9.

(3) *Anaphorae Syriacae*, 1, 64.

(4) So hat auch Codrington die Linie gesehen; vgl. auch H. Engberding, *Das Verhältnis der syrischen Timotheusanaphora zur koptischen Cyrillusliturgie*, « Oriens Christianus », 42, 1958, 55-67. — Die Fassung in der syrischen Dioskorusanaphora 1 = *Anaphorae Syriacae* 1, 276 gehört wegen ihrer selbständigen Prägung nicht mehr hierher.

neben den entwickelteren. Besonders auffallende Erweiterungen hat die Jakobusliturgie erfahren, und diese Entfaltung des Ante Sanctus bleibt ein Charakteristikum des syrischen Raumes.

2. Indessen darf uns diese Erkenntnis nicht dazu verleiten, die Fassung des Ante Sanctus im Vat. gr. 1970 für eine frühe Gestalt zu halten. Denn es lässt sich nicht übersehen, dass manche Bildungen stark sekundären Charakter zeigen. In dieser Beziehung ist zu beachten:

a) Ein *προσκυνοῦσιν* als Zeitwort ist an dieser Stelle selten. Gewöhnlich trifft man *αἰνοῦσιν*. Um so interessanter ist die Tatsache, dass die syrische Basiliusliturgie an dieser Stelle ebenfalls ein *προσκυνοῦσιν* bietet, während die übrigen Bearbeitungen derselben Liturgie das angestammte *αἰνοῦσιν* kennen (1).

b) Die Reihenfolge *ἀρχαί τε καὶ ἐξουσίαι, θρόνοι κυριότητες* ist schwierig zu beurteilen. Dieselbe Reihenfolge wie der Vaticanus kennen die ägyptische Basiliusliturgie und die syrische Jakobusliturgie. Die Reihenfolge *θρόνοι κυριότητες ἀρχαί τε καὶ ἐξουσίαι* findet sich in der byzantinischen, syrischen, armenischen Basiliusliturgie, in der griechischen und armenischen Jakobusliturgie, im Hochgebet des Serapion. Ein Hinweis auf die grössere Schriftnähe der letzteren Reihenfolge (2) kann hier kaum als Argument für eine spätere Angleichung ins Feld geführt werden.

c) Eine Wendung mit *δύο τιμιώτατα* im Ante Sanctus gilt als charakteristisch für den ägyptischen Raum. Für unseren Zweck genügt es folgende Texte heranzuziehen:

Serapion	griech. Mark. = kopt. Cyrill.	Vat. gr. 1970	syr. Basiliuslit.
σοὶ παραστήκουσι τὰ δύο τιμιώτατα	*σοὶ παραστήκουσι τὰ δύο τιμιώτατά σου ζῶα*	*ᾧ παρίστανται τὰ δύο τιμιώτατα ζῶα*	*ἐνώπιόν σου παραστήκουσι τὰ δύο τιμιώτατα ζῶα*
om.	om.	*κυκλοῦντα τὸν ἅγιον θρόνον τῆς δόξης σου.*	*κυκλοῦντα τὸν ἅγιον θρόνον τῆς δόξης σου.*
Σεραφείμ ἑξαπτέρυγα	om.	om.	om.

(1) ENGBERDING, *Hochgebet*, 6 f.
(2) Kol 1, 16.

Aus dieser Gegenüberstellung ergibt sich: in der Anaphora des Serapion erscheint nicht der Begriff *ζῶα* wie auch die Cherubim dort nicht erwähnt werden. Somit erhellt, dass die Fassung der griechischen Markusliturgie bei der Prägung des Textes im Vaticanus Pate gestanden hat. Letzterer hat die Wendung um das Glied *κυκλοῦντα τὸν ἅγιον θρόνον τῆς δόξης σου* erweitert.

d) Am stärksten zeigt sich der sekundäre Charakter des Ante Sanctus des Vaticanus in der Gestaltung der Aussage über die Cherubim und Seraphim ([1]).

Wie wir in der Wendung von den *δύο τιμιώατα ζῶα* eine auffallende Beziehung des Vaticanus zur syrischen Basiliusliturgie feststellen mussten, so treffen wir dasselbe Verhältnis noch einmal bei dem Eigenschaftswort *πολυπρόσωπα* an. Beide Lesarten sind der syrischen Basiliusliturgie im Gegensatz zu allen anderen Rezensionen dieser Liturgie eigentümlich. Somit würde sich die Folgerung nahe legen, dass die syrische Basiliusliturgie hier einen Einfluss eines Textgutes erlitten habe, wie der Vaticanus es uns bietet. Indessen scheint die Lösung nicht so einfach zu sein; denn bei der Begründung des Verhüllens des Antlitzes erwies sich die syrische Basiliusliturgie in scharfem Gegensatz zum Vaticanus von der Dreier-Gruppe abhängig. Da scheinen also noch andere, uns heute unbekannte Glieder mitgewirkt zu haben.

Ein einfaches *ἑξαπτέρυγα* scheint gegenüber dem Schriftzitat (Is. 6, 2f) *ἓξ πτέρυγες τῷ ἑνὶ καὶ ἓξ πτέρυγες τῷ ἑνί* älter zu sein.

Die Auslassung von *ταῖς δὲ δυσὶ τοὺς πόδας* kann nur als sekundärer Zug gewertet werden.

Über die Beziehungen zur Jakobus- und zur Markusliturgie vgl. weiter unten Abschnitt II, 3.

e) Die letzte Überleitung zum Sanctus ist besonders aufschlussreich; die koptische Fassung deckt sich mit der der ägyptischen Gregoriosanaphora ([2]); die des Vaticanus und der beiden Syrer mit der der Jakobusliturgie, wobei der Vaticanus der griechischen Jakobusliturgie, die beiden Syrer der syrischen Bearbeitung näher stehen. Die gegenseitige Verwandtschaft all dieser Zeu-

([1]) Vgl. oben S. 7.

([2]) Ähnliche Abhängigkeiten von der Gregoriusliturgie treffen wir auch sonst im koptischen Rituale; z.B. beim Priestergruss zu Beginn eines eucharistischen Hochgebetes. TUKI 1,310; aber nicht TUKI 1,357!

gen springt noch mehr ins Auge, wenn wir ihnen die byzantinische Fassung der Basilius- und Chrysostomusliturgie gegenüberstellen:

Kopt. Myr. = Gregor	syr. Myr. = syr. Tim. = syr. Jak.	Vat. gr. 1970 = griech. Jak.	byz. Bas. = Chrys.
τὸν ἐπινίκιον ὕμνον	*τὸν ἐπινίκιον ὕμνον*	*τὸν ἐπινίκιον ὕμνον*	*τὸν ἐπινίκιον ὕμνον*
τῶν σωτηριῶν ἡμῶν	*τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης* (¹)	*τῆς μεγαλοπρεποῦς σου δόξης*	
μετὰ φωνῆς ἐνδόξου			
λαμπρᾷ τῇ φωνῇ	*λαμπρᾷ τῇ φωνῇ*	*λαμπρᾷ τῇ φωνῇ*	
ὑμνολογοῦντα			
ᾄδοντα βοῶντα	*ᾄδοντα βοῶντα* (²)	*ᾄδοντα βοῶντα*	*ᾄδοντα βοῶντα*
δοξολογοῦντα		*δοξολογοῦντα*	
κεκραγότα καὶ λέγοντα.	*κεκραγότα καὶ λέγοντα.*	*κεκραγότα καὶ λέγοντα.*	*κεκραγότα καὶ λέγοντ*

3. *Innerhalb der Dreier-Gruppe* nimmt der Kopte gegenüber den beiden Syrern eine Sonderstellung ein:

a) Er kennt nicht die Wendung *πνεύματα προφητῶν καὶ δικαίων, ψυχαὶ ἀποστόλων καὶ μαρτύρων*. Für die Beurteilung dieses Tatbestandes ist die Tatsache von Bedeutung, dass dieses Glied — wie überhaupt die Aufnahme der Seligen des Himmels in das Ante Sanctus — für die griechische Bearbeitung der Jakobusliturgie — und damit auch für die georgische — im schroffen Gegensatz zur syrischen Rezension — kennzeichnend ist. Man darf also folgern, dasss diese Wendung erst nachträglich in das Ante Sanctus eingedrungen ist, und zwar in einem Raum, welchem diese Wendung geläufig war.

b) Auch an anderen Stellen schliessen sich die beiden Syrer gegenüber dem Kopten enger zusammen; z. B.

Kopte	Syrer
χορὸς ἀγγέλων	*ἄγγελοι*
δυνάμεις	*δυνάμεις ὑπερκόσμιοι*
στρατιαὶ ἐπουράνιοι πᾶσαι	om. *πᾶσαι*
ὑμνοῦσαι ἐν τοῖς ὑψίστοις	om. totum

(¹) Der Druck des syrischen Pontificale om. *τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης*.
(²) Syr. Tim. om. *ᾄδοντα*.

4. Das Verhältnis der syrischen Timotheusanaphora zur syrischen Myronweihe lässt sich dagegen erst bei der Behandlung des Vere Sanctus klarer beurteilen. Daher sparen wir das hier anfallende Material uns für später auf.

3.

DAS VERE SANCTUS

(Siehe SS. 262, 263)

Beobachtungen

1. Dass die Jakobusliturgie auch hier Pate gestanden hat, ist offenkundig. Die Änderungen, welche an der Vorlage vorgenommen wurden, sind folgende:

a) *Erweiterungen*:

α) ein dreimaliges *καὶ πανάγιος*,

β) ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ὁ παντοκράτωρ,

γ) ὁ πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ σοῦ ἀρρήτως γεννηθείς,

δ) δι' οὗ ἅπαντα τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἁγιάζεται.

b) *Auslassungen*:

α) βασιλεῦ τῶν αἰώνων,

β) τὸ ἐρευνῶν τὰ πάντα καὶ τὰ βάθη σοῦ τοῦ θεοῦ καὶ πατρός.

2. Der Kopte gibt denselben Text wieder, den der Vaticanus bietet. Dagegen weisen beide Syrer beachtliche gemeinsame Unterschiede auf:

a) *Erweiterungen*: *ὁ τῆς καθέδρας ἀπὸ τῆς δεξιᾶς τῆς μεγαλωσύνης σου ἀεὶ κρατῶν*,

b) *Auslassungen*: *καὶ πάσης ἁγιωσύνης δοτήρ.*

3. Auch hier zeigt sich kein klares Bekenntnis zu einer bestimmten Rezension der Jakobusliturgie: (Fortsetzung S. 264)

Vat. gr. 1970	kopt. Myr.	syr. Myr.	syr. Tim.	griech. Jak.	syr. Jak.
ἀληθῶς ἅγιος εἶ	*ἀληθῶς ἅγιος εἶ*	*ἀληθῶς ἅγιος εἶ*	*ἀληθῶς ἅγιος εἶ*	*ἅγιος εἶ*	*ὡς ἀληθῶς ἅγιος εἶ*
καὶ πανάγιος ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ὁ παντοκρά-τωρ	*καὶ πανάγιος ὁ πατὴρ ὁ παντοκρά-τωρ*	*καὶ πανάγιος ὁ θεὸς*	*καὶ πανάγιος ὁ θὲος ὁ πατὴρ*	om.	om.
om.	om.	om.	om.	*βασιλεῦ τῶν αἰώνων*	*βασιλεῦ τῶν αἰώνων*
καὶ πάσης ἁγιωσύνης δοτήρ.	*καὶ πάσης ἁγιωσύνης δοτήρ.*	om.	om.	*καὶ πάσης ἁγιωσύνης κύριος καὶ δοτήρ.*	*καὶ πάσης ἁγιωσύνης δοτήρ.*
ἅγιος καὶ πανάγιος ὁ μονογενής σου υἱός, ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός,	*ἅγιος ὁ μονογενής σου υἱός, ὁ σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός,*	*ἅγιος δὲ καὶ πανάγιος ὁ μονογενής σου υἱός, ὁ κύριος καὶ θεὸς καὶ σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός,*	*ἅγιος δὲ καὶ πανάγιος ὁ μονογενής σου υἱός, ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός,*	*ἅγιος καὶ ὁ μονογενής σου υἱός, ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς*	*ἅγιος καὶ ὁ μονογενής σου υἱός, ὁ κύριος καὶ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός*
om.	om.	om.	om.	*δι᾿ οὗ τὰ πάντα ἐποίησας*	om.

Vat. gr. 1970	kopt. Myr.	syr. Myr.	syr. Tim.	griech. Jak.	syr. Jak.
ὁ πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ σοῦ ἀρρήτως γεννηθείς.	ὁ πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ σοῦ ἀρρήτως γεννηθείς.	ὁ πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ σοῦ ἀρρήτως γεννηθείς.	ὁ πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ σοῦ ἀρρήτως γεννηθείς.	om.	om.
om.	om.	ὁ τῆς καθέδρας ἀπὸ τῆς δεξιᾶς τῆς μεγαλωσύνης σου ἀεὶ κρατῶν.	ὁ τῆς καθέδρας ἀπὸ τῆς δεξιᾶς τῆς μεγαλωσύνης σου ἀεὶ κρατῶν.	om.	om.
ἅγιον δὲ καὶ πανάγιον καὶ τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον	ἅγιον τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον	ἅγιον δὲ καὶ πανάγιον τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον	ἅγιον δὲ καὶ πανάγιον καὶ τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον	ἅγιον δὲ καὶ τὸ Πνεῦμά σου τὸ πανάγιον	ἅγιον δὲ καὶ τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον
om.	om.	om.	om.	τὸ ἐρευνῶν τὰ πάντα καὶ τὰ βάθη σου τοῦ θεοῦ καὶ πατρός.	τὸ ἐρευνῶν τὰ πάντα καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ καὶ πατρός.
δι᾽ οὗ ἅπαντα τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἁγιάζεται	δι᾽ οὗ ἅπαντα τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἁγιάζεται	δι᾽ οὗ ἅπαντα τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἁγιάζεται	δι᾽ οὗ ἅπαντα τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἁγιάζεται	om.	om.

Vat. gr. 1970	griech. Jak.	syr. Jak.
ἀληθῶς	om.	ὡς ἀληθῶς
ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός	ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός	ὁ κύριος ἡμῶν καὶ θεὸς Ἰησοῦς Χριστός
πάσης ἁγιωσύνης δοτήρ	πάσης ἁγιωσύνης κύριος καὶ δοτήρ	πάσης ἁγιωσύνης δοτήρ
om.	δι' οὗ τὰ πάντα ἐποίησας	om.
τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον	τὸ Πνεῦμά σου τὸ παν-άγιον	τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον

also: Vat. gr. 1970 viermal = syr. Jak. contra griech. Jak.
einmal = griech. Jak. contra syr. Jak.

4. *Das nur im Griechen und Kopten vorhandene Weihegebet.*

Ohne Überleitung, ja, mit betonter scharfer Absetzung, die durch die Rubrik *καὶ κλίνας λέγει τὴν εὐχὴν ταύτην* zum Ausdruck gebracht wird (1), fügt Vat. gr. 1970 ein eigentliches Weihegebet an. Es ist sonst nicht Brauch — auch nicht in sekundär mit einem eucharistischen Hochgebet verbundenen Weihetexten — dem Hochgebet das Weihegebet einfach ohne jede Überleitung folgen zu lassen. Dementsprechend findet sich auch im koptischen Ritus keinerlei Zäsur. Um so beachtlicher ist hier die scharfe Trennung im Griechen. Das scheint mir darauf hinzudeuten, dass man hier noch um die Entstehung des Ritus wusste: das Weihegebet bestand bereits in dem Augenblick, wo man ihm ein eucharistisches Hochgebet vorlegte als selbständige Grösse.

Im einzelnen weist der Kopte auf der einen Seite die gleiche Vorlage aus; auf der anderen Seite offenbart er bezeichnende Abweichungen:

(1) Genau so lautet die Rubrik vor dem Weihegebet im Barb. gr. 336 *καὶ κλινόμενος ἀπάρχεται τῆς εὐχῆς οὕτως*. A. Stittmatter, *The « Barberinum S. Marci » of Jacques Goar*, « Ephemerides Liturgicae », 47 (1933) 351.

Vat. gr. 1970	koptisch
ἅγιε ἁγίων	*ἅγιε ἁγίων*
καὶ πάσης ἁγιωσύνης δοτήρ	*ἁγιωσύνης δοτήρ*
ἁγιαστὰ πάσης τῆς κτίσεως	*ἁγιαστὰ πάσης τῆς κτίσεως*
ὁ χρίων ἐν ἁγίῳ πνεύματι	*ὁ χρίων ἐν τῷ ἁγίῳ σου Πνεύματι*
πρὸς τὸ μετασχεῖν τοῦ ἀληθινοῦ Χρισ-στοῦ σου	*ὅ ἐστι τοῦ Χριστοῦ*
τοὺς πιστεύοντας τῇ δι' αὐτοῦ σωτηρίᾳ	*τοὺς πιστεύοντας τῇ σωτηριώδῃ παρ-ουσίᾳ αὐτοῦ*
τιμιώτερον καὶ μακαριώτερον τοῦ πάλαι σωματικοῦ χρίσματος τὸ νῦν δωρού-μενος.	*ὑπερλίαν ἡγιασμένον ἐστὶ καὶ μεῖζον τοῦτο τὸ ἔλαιον τὸ σωματικόν, ὃ ἐδωρήσω ἡμῖν.*
Text bricht ab.	

Beobachtungen

1. Bei *πάσης ἁγιωσύνης δοτήρ* hat der Kopte sich das *πάσης* geschenkt und *ἁγιωσύνης* einfach durch das Neutrum *τὰ ἅγια* zum Ausdruck gebracht.

2. Die Wendung *πρὸς τὸ μετασχεῖν τοῦ ἀληθινοῦ Χριστοῦ σου* hat er vereinfacht und auf die Beziehung des Geistes zu Christus gedeutet.

3. In der Wendung *τοὺς πιστεύοντας τῇ δι' αὐτοῦ σωτηρίᾳ* hat er den konkreteren und leichter fasslichen Begriff der Parusie (= erste Ankunft im Fleisch bei der Geburt) beigefügt.

4. Die Gegensätzlichkeit vom Öl des AT zum Öl des NT, welche im Griechen geradezu klassisch kurz zum Ausdruck gebracht ist, scheint im Kopten nur schwach durch.

5. *Kürzung des Vere Sanctus im Vat. gr. 1970 und im Kopten?*

Während Vat. gr. 1970 und der Kopte mit den Worten *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἁγιάζεται* das Vere Sanctus des eucharistischen Hochgebetes abschliessen und ganz selbständig und ohne Überleitung ein eigentliches Weihegebet folgen lassen, finden wir in den beiden Syrern übereinstimmend eine Wendung, welche nach ihrem gedanklichen Gepräge noch zum Kreis des Vere Sanctus gehört. Das erhellt am deutlichsten aus der Fassung der syr. Tim., welche erst im Anschluss an diese Wendung mit der Schilderung der Heilsoikonomia beginnt. Ins Griechische rückübertragen lautet diese

Wendung etwa folgendermassen: *καὶ ἐκεῖνοι μὲν ἐν τῷ οὐρανῷ ἐγγίζοντές σοι δόξαν καὶ τιμὴν ἀναπέμπουσι τῷ παντίμῳ σου ὀνόματι, βασιλεῦ τῶν αἰώνων. ἡμεῖς δὲ οἱ ἁμαρτωλοὶ δοῦλοί σου ἀπολαβόντες ἀπὸ τῶν ἄνω δυνάμεων αἰνοῦμεν καὶ ὑμνοῦμεν καὶ εὐλογοῦμεν καὶ δεόμεθά σου τοὺς οἰκτιρμοὺς καὶ τὸ ἔλεος.*

Angesichts dieses Textes erhebt sich die Frage: gehört diese Wendung noch zum ursprünglichen Bestand des Vere Sanctus? Folgende Beobachtungen sind für die Beurteilung wichtig:

1. Dem syrischen Ritus ist folgende Überleitung zur Messepiklese (1) eigentümlich:

Volk: *ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ὁ παντοκράτωρ.*

Priester: *καὶ ἡμᾶς τοὺς εὐχαριστοῦντάς σοι καὶ εὐλογοῦντάς σε ἐν πᾶσι καὶ κατὰ πάντα* (2).

Volk: *σὲ ὑμνοῦμεν σὲ εὐλογοῦμεν σοὶ προσκυνοῦμεν καὶ δεόμεθά σου κύριε ὁ θεός.*

Priester: *ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ καὶ ἐξαπόστειλον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα...*

Wenn man nun annimmt, dass der Redaktor des syrischen Ritus der Myronweihe der dortigen Epiklese eine gleich geartete Überleitung voranstellen wollte, dann bot sich ihm als Textmaterial ganz von selbst die Wendung *σὲ ὑμνοῦμεν σὲ εὐλογοῦμεν σοὶ εὐχαριστοῦμεν καὶ δεόμεθά σου ὁ θεὸς ἡμῶν* an. Von dieser Wendung, welche die lobende Kirche hier auf Erden im Sinn hat, konnte sich gerade unter dem Eindruck der im Vere Sanctus üblichen Gedanken leicht der Blick auf die lobenden Himmelsbewohner richten.

Nun weist aber der Beginn der Epiklese im syrischen Ritus der Myronweihe in der Tat folgende Gestalt auf: *ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ ἐπίφανον τὸ πρόσωπον τῶν οἰκτιρμῶν σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὸ ἔλαιον τοῦτο...*

Somit erscheint die Annahme, dass die längere Fassung des Vere Sanctus, die wir in den beiden Syrern antreffen, auf sekundärer Erweiterung beruht, nicht unbegründet.

(1) A. RÜCKER, *Die syrische Jakobosahaphora nach der Rezension des Jakob von Edessa*, Münster, 1923, 18-20.

(2) So glaube ich den syrischen Text übersetzen zu sollen. Die Priester schliessen sich an das voraufgehende « Wir » des Volkes an.

2. Das Vere Sanctus der Timotheusanaphora bietet folgende überraschende Wendung: « Nos autem servi tui multipliciter peccatores cum potestatibus supernis communicantes glorificamus, benedicimus, petentes abs te misericordiam: miserere nostri, Deus salvator noster et ostende faciem misericordiae tuae super nos et salvi erimus. Tu enim es qui misertus es super genus nostrum et misisti nobis unigenitum Filium tuum... ». Diese, mit so vielen Worten zum Ausdruck gebrachte Bitte überrascht schon an und für sich im Rahmen des Vere Sanctus an dieser Stelle. Die Überraschung wird aber vollkommen, wenn man hinzu nimmt, dass diese Bitte sich — bis zum *et salvi erimus* ausschliesslich — auch im Text der Myronweihe findet (1) und — nota bene — hier bereits zur eigentlichen Epiklese gehört, also den Gedankenkreis des Vere Sanctus schon verlassen hat.

Aus dieser Feststellung darf man die Folgerung ziehen: der Text der syrischen Myronweihe hat gegenüber dem Text der Timotheusanaphora die Priorität; der Redaktor der Timotheusanaphora hat ihn als Vorlage benutzt.

In dieses Bild lassen sich alle Unterschiede zwischen syr. Myr. und syr. Tim. die wir auf unserem Wege angetroffen haben, leicht einordnen (2); dabei steht der Text der Timotheusanaphora dem durch Denzinger verbürgten Text näher. Auch der übrige Charakter der Timotheusanaphora, welche bei so vielen Texten Anleihen macht, passt vorzüglich in dieses Bild. Geradezu bewundernswert bleibt, wie glänzend dem Redaktor der Timotheusanaphora der Anschluss der Heilsoikonomia Christi gelungen ist!

II.

WEITERE ERKENNTNISSE UMFASSENDEREN CHARAKTERS

1. *Die Eingliederung unseres Textes in die übrigen Gestalten einer Myronweihe.*

1. Auszugehen ist von der Tatsache, dass wir für die Weihe des Myron aus der älteren Zeit nur Formulare besitzen, welche aus

(1) S. oben.
(2) Vgl. die Übersichten.

einem einzigen Weihegebet bestehen. Beispiele: Apostolische Konstitutionen 7, 27 ([1]); Oriens Christianus 1 (1901) 42. Denselben Charakter weisen noch die im endgültigen byzantinischen Ritus üblichen Gebete auf ([2]). Wahrscheinlich war sogar das Weihegebet, dessen Anfang wir im Vat. gr. 1970 besitzen, ursprünglich ein solches selbständiges Weihegebet.

2. Später empfand man — wenigstens an gewissen Orten — das Bedürfnis, diesem Ritus eine feierlichere Gestalt zu geben. Dazu wird die Wertschätzung des heiligen Myron, wie sie beim Ps.-Dionysius Areopagita greifbar wird, nicht wenig beigetragen haben ([3]).

Zum Ausdruck dieser Feierlichkeit legte man dem eigentlichen Weihegebet ein eucharistisches Hochgebet vor. Einen klassischen Beleg für diese Stufe der Entwickelung bieten die Myronweihegebete welche in der äthiopischen Fassung der Kirchenordnung uns erhalten sind ([4]) und auf die A. Salles in jüngster Zeit wieder die Aufmerksamkeit der Forscher gelenkt hat ([5]). Vgl. auch aus dem römischen Ritus die Präfationen bei der Weihe zum Diakon, Priester und Bischof, bei der Kirch- und Altarweihe u. s. w.

Schliesslich gab man dem ganzen Weiheritus den Aufbau einer Messe, sogar mit voraufgehenden Lesungen; vgl. unseren Ritus der Myronweihe in der koptischen und der syrischen Fassung; vgl. die Wasserweihe für die Fusswaschung am Gründonnerstag([6]) oder die Wasserweihe an Epiphanie, ebenfalls im koptischen Ritus ([7]), oder aus dem römischen Ritus die Palmweihe.

Aus diesem Strahlungsfeld heraus legte der Redaktor des Formulars vom Vat. gr. 1970 vor das selbständige Weihegebet ein eucharistisches Hochgebet.

Ob zu dem Formular neben dem eucharistischen Hochgebet noch andere Teile, welche dem Aufbau der Messe nachgebildet

(1) Funk, 414.

(2) J. Goar, *Euchologion*, Venedig, 1730, 502 und 505.

(3) *De eccl. hierarchia* 4.

(4) G. Horner, *The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici*, London, 1904, 29-42 und H. Duensing, *Der äthiopische Text der Kirchenordnung*, Göttingen, 1946, 80-127.

(5) *Trois antiques rituels du baptême* (Paris 1958) 47-50 und 55-59 « Sources Chrétiennes », 59.

(6) Tuki, 2, 280 ff.

(7) Tuki, 2, 239 ff.

sind, gehörten, darüber erlaubt uns der bruchstückhafte Charakter des Textes keinen Schluss.

2. *Der Sinn unseres Textes.*

Codrington war aufgefallen, dass « it is a priest and not a bishop, let alone a patriarch who blesses it » ([1]). Hinzu kam die Fassung der Rubrik *σφραγίζων τὴν στάμνον.*

So kam Codrington zu dem Schluss: unser Text ist « a fragment of an office for the blessing of a vessel (*στάμνος*), arranged in the form of an anaphora » ([2]). Er legte sich die Geschichte unseres Textes folgendermassen zurecht: am Anfang steht eine griechische Myronweihe mit eucharistischem Hochgebet; aus ihr stammen die syrischen und koptischen Texte; unabhängig davon erfolgte eine Umarbeitung des griechischen Textes zum Zweck der Weihe einer *στάμνος* ([3]).

Indessen konnte auch Codrington sich nicht der Erkenntnis verschliessen, dass « the vessel in view... presumably contained oil or chrism » ([4]). Hinzu kommt, dass es in den Hss. Stellen gibt, wo bloss *ἱερεύς* statt *ἀρχιερεύς* steht. So findet sich bei Goar S. 504 f. im MS Allatii folgende Rubrik: et Pontifex (archiereus) dicit orationes. portatur autem a custode vasorum opertum iuxta sanctam oblationem. ponitur autem supra a dextris sancti altaris. et *sacerdos* orat sic. dann folgen die Gebete. Dass mit diesen Gebeten die ebengenannten orationes gemeint sind, erhellt daraus, dass auf S. 505 am Schluss der orationes noch einmal die Rubrik wiederholt wird: portatur a vasorum custode et ponitur in sancto altari...

Im gleichen Sinn schreibt Barb. gr. 336 einfach dem *ἱερεύς* das Gebet der Myronweihe zu ([5]). Auch Vat. Copt. 47 hat an einer entscheidenden Stelle vor der Epiklese auch nur: *Sacerdos inclinet caput suum et dicat hanc orationem,* während vorher und nachher öfter der Ausdruck *episcopus* gebraucht wird ([6]).

Ebenso stellt die Rubrik *σφραγίζων τὴν στάμνον* keine entscheidende Instanz dar. Denn in den Rubriken der liturgischen

([1]) a.a.O. 184.
([2]) a.a.O. 182.
([3]) a.a.O. 183 unten.
([4]) a.a.O. 184.
([5]) STRITTMATTER a.a.O. 351.
([6]) Codices Coptici Vaticani... I 308.

Hss. steht nicht selten der Behälter für den Inhalt oder für das, was am Behälter geschieht. So lesen wir im byzantinischen Euchologion: *ἀκολουθία τοῦ ἁγίου καὶ θείου νιπτῆρος* (1). Vgl. dazu die Rubrik in der Hs. Cryptoferratense Bessarionis *εὐχαὶ τοῦ ἁγίου νιπτῆρος* oder *μετὰ τὸν νιπτῆρα* oder *τὸ μνημόσυνον τοῦ ἁγίου νιπτῆρος*, obschon an letzterer Stelle unmittelbar vorher steht *ἁγιάσαι τὸ ὕδωρ τοῦ ἁγίου νιπτῆρος* (2). Ähnlich im Koptischen « Weihe der Lakane » = Weihe des darin befindlichen Wassers (3).

Dazu kommt noch ein weiteres beachtliches Moment: auf fol. 1 unserer Hs. ist die Bereitung des hl. Öles im einzelnen beschrieben: *ἡ τοῦ ἁγίου μύρου σκευὴ καὶ ὅπως τελεῖται πᾶσα ἡ ἀκολουθία τῇ μεγάλῃ πέμπτῃ*. Damit steht ausser Zweifel, dass Vat. gr. 1970 einen Ritus der Myronweihe besass. Für diesen Zweck ist aber kein Formular geeigneter als das unsrige. Zudem ist es wenig wahrscheinlich, dass man zur Segnung eines blossen Gefässes sich eines solch feierlichen Formulars bediente.

3. *Die Heimat unseres Textes.*

Codrington (4) sprach sich für Ägypten als Heimat unseres Textes aus. Indessen ist hier eine grössere Genauigkeit in der Aussage erforderlich. Am Weihegebet selbst ist nichts zu erkennen, was auf eine bestimmte Heimat hinweist. Und die vielen, im weiteren Verlauf des Weihegebetes sich findenden Parallelen zu entsprechendem byzantinischen Textgut lassen zum mindesten die Möglichkeit offen, dass dieses Gebet ausserhalb Ägyptens entstanden ist.

Das eucharistische Hochgebet scheint dagegen deutlich auf Ägypten als Heimat hinzuweisen; denn es bietet charakteristisch ägyptische Wendungen. Codrington hob hervor:

a) The interpolation therein following " they cover their faces " is that found in the Coptic St. Mark.

b) The *τὸν ἐπινίκιον ὕμνον τῶν σωτηρίων ἡμῶν* is common... to the Alexandrian liturgy of St Gregory Theologus.

(1) *Euchologion*, Rom, 1873, 375.
(2) Goar, 594.
(3) Tuki. 2, 280 ff.
(4) a.a.O. 184.

c) Our Greek text... mentions *δύο τιμιώτατα ζῷα κυκλοῦντα τὸν ἅγιον θρόνον τῆς δόξης σου* precisely in the same place where we find it in the St. Mark...

Indessen zeugt es nicht gerade von einem feinen Auge, wenn man diese drei Tatsachen einfach so zusammenstellt. Denn die erste Tatsache findet sich nur in der Dreiergruppe, die zweite nur im Kopten, die dritte nur im Vat. gr. 1970. Diese Feststellung mindert das Gewicht der genannten Argumente in höchst bedeutsamem Ausmass.

Dazu kommt noch eine ganz eindeutige Nähe zur Jakobusliturgie. Wir stellen die verwandten Zeugen einander gegenüber: (Siehe SS. 272, 273).

Beobachtungen

1. Die Aufzählung der Chöre der niederen Engel steht der Fassung der griechischen Jakobusliturgie am nächsten; beachte das *τε καί* hinter *ἀρχαί*! Der Gegensatz zur Markusliturgie ist offenkundig.

2. Der gleiche Gegensatz zur Markusliturgie, verbunden mit der gleichen Nähe zur Jakobusliturgie zeigt sich bei:

a) *ταῖς μὲν δυσὶ πτέρυξιν*

b) in der Stellung von *τὰ πρόσωπα;* in der Auslassung von *ἑαυτῶν,*

c) in der Verbalform von *καλύπτει,*

d) in der Auslassung des *καὶ* vor *κέκραγεν,*

e) in dem neutralen Geschlecht von *ἕτερον,*

f) in dem Fehlen von *καὶ τρισάγιον* vor *ὕμνον,*

g) in dem Fehlen von *λαμπρᾷ τῇ φωνῇ,*

h) in der Stellung und dem casus von *τῆς μεγαλοπρεποῦς σου δόξης,*

i) in der Gestaltung des Vere Sanctus.

Codrington hatte diese Nähe zur Jakobusliturgie wohl auch gesehen; aber die Feststellung der ägyptischen Züge scheint ihm den ruhigen Blick etwas getrübt zu haben. Seine Aussage « that the concluding part of the Preface is Egyptian » ist in dieser allgemeinen Fassung nicht haltbar. (Fortsetzung S. 274)

Vat. gr. 1970	griech. Jak.	Mark.	äg. Bas.	byz. Bas.
ὃν προσκυνοῦσιν	*ὃν ὑμνοῦσι...*	*σοὶ παραστήκουσι*	*ᾧ παραστήκουσιν*	*σὲ γὰρ αἰνοῦσιν*
		χίλιαι χιλιάδες καὶ μύριαι μυριάδες		
ἄγγελοι	*ἄγγελοι*	*ἁγίων ἀγγέλων*	*ἄγγελοι καὶ*	*ἄγγελοι*
ἀρχάγγελοι	*ἀρχάγγελοι*	*καὶ ἀρχαγγέλων στρατιαί*	*ἀρχάγγελοι* *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι*	*ἀρχάγγελοι*
θρόνοι κυριότητες	*θρόνοι κυριότητες*		*θρόνοι κυριότητες*	*θρόνοι κυριότητες*
ἀρχαί τε καὶ ἐξουσίαι	*ἀρχαί τε καὶ ἐξουσίαι*			*ἀρχαὶ ἐξουσίαι*
καὶ δυνάμεις	*καὶ δυνάμεις φοβεραί,*		*καὶ δυνάμεις*	*δυνάμεις*
ᾧ παρίστανται δύο τιμιώτατα ζῶα		*σοὶ παραστήκουσι τὰ δύο τιμιώτατα ζῶα,*	*σοὶ παρίστανται κύκλῳ*	
κυκλοῦντα τὸν ἅγιον θρόνον τῆς δόξης σου				
	Χερουβὶμ τὰ πολυόμματα	*τὰ πολυόμματα Χερουβίμ*	*τὰ πολυόμματα Χερουβίμ*	*καὶ τὰ πολυόμματα Χερουβίμ, σοὶ παρίστανται κύκλῳ*
τὰ πολυπρόσωπα καὶ πολυόμματα καὶ ἑξαπτέρυγα Χερουβίμ				
καὶ μετάρσια Σεραφίμ,	*καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα Σεραφίμ,*	*καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα Σεραφίμ,*	*καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα Σεραφίμ,*	*τὰ Σεραφίμ,*
				ἓξ πτέρυγες τῷ ἑνὶ καὶ ἓξ πτέρυγες τῷ ἑνί,

Vat. gr. 1970	griech. Jak.	Mark.	äg. Bas.	byz. Bas.
ἃ ταῖς μὲν δυσὶ	ἃ ταῖς μὲν δυσὶ	ἃ δυσὶ μὲν		καὶ ταῖς μὲν δυσὶ
πτέρυξι καλύπτει	πτέρυξι κατακαλύπτει	πτέρυξι		κατακαλύπτουσι
τὰ πρόσωπα ἑαυτῶν	τὰ πρόσωπα ἑαυτῶν	τὰ πρόσωπα		τὰ πρόσωπα ἑαυτῶν
		καλύπτοντα		
	ταῖς δὲ δυσὶ τοὺς πόδας	καὶ δυσὶ τοὺς πόδας		ταῖς δὲ δυσὶ τοὺς πόδας
ταῖς δὲ δυσὶν	καὶ ταῖς δυσὶν	καὶ δυσὶν		καὶ ταῖς δυσὶ
ἱπτάμενα	ἱπτάμενα	ἱπτάμενα		πετόμενα
κέκραγεν	κέκραγεν	καὶ κέκραγεν		κέκραγεν
ἕτερον πρὸς τὸ ἕτερον	ἕτερον πρὸς τὸ ἕτερον	ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον		ἕτερον πρὸς τὸ ἕτερον
ἀκαταπαύστοις	ἀκαταπαύστοις	ἀκαταπαύστοις		ἀκαταπαύστοις
χείλεσιν, ἀσιγήτοις	στόμασιν, ἀσιγήτοις	στόμασι καὶ ἀσιγήτοις		στόμασιν, ἀσιγήτοις
θεολογίαις	θεολογίαις	θεολογίαις		θεολογίαις
τὸν ἐπινίκιον	τὸν ἐπινίκιον	τὸν ἐπινίκιον		τὸν ἐπινίκιον
		καὶ τρισάγιον		
ὕμνον	ὕμνον	ὕμνον		ὕμνον
τῆς μεγαλοπρεποῦς σου	τῆς μεγαλοπρεποῦς σου			
δόξης	δόξης			
λαμπρᾷ τῇ φωνῇ	λαμπρᾷ τῇ φωνῇ			
			διὰ παντὸς	
ᾄδοντα βοῶντα	ᾄδοντα βοῶντα		ὑμνοῦντα καὶ βοῶντα	ᾄδοντα βοῶντα
δοξολογοῦντα	δοξολογοῦντα			
κεκραγότα καὶ λέγοντα	κεκραγότα καὶ λέγοντα		καὶ λέγοντα	κεκραγότα καὶ λέγοντα
		τῇ μεγαλοπρεπεῖ σου		
		δόξῃ		
ἅγιος	ἅγιος . . .	ἅγιος...	ἅγιος . . .	ἅγιος . . .

4. *Der Platz der Myronweihe in der ursprünglichen Anordnung des Vat. gr. 1970.*

Mercati meinte: « che il f. 6 (= unser Ritus) va a principio, nella sezione delle liturgie, non parendo verosimile che si mettesse un'anafora in mezzo a preghiere di carattere e di uso affatto diverso... » (1). Dieses Argument ist nun nach unseren Darlegungen hinfällig. Wir dürfen also annehmen, dass f. 6 ursprünglich an einer anderen Stelle seinen Platz hatte — dort, wo heute ein perduto klafft; etwa im Rahmen « delle benedizioni che si compievano con la maggiore solennità in determinati giorni dell'anno e per qualche straordinaria cerimonia (f. 170-92) ».

Da feststeht, dass auf f. 18 die Chrysostomusliturgie beginnt und ihr die Basiliusliturgie voraufging, ist der Raum dieser ersten 17 Blätter wohl ganz von dieser Basiliusliturgie in Anspruch genommen worden.

Mit diesen Untersuchungen sind allerdings noch nicht alle Rätsel gelöst, welche das Bruchstück im Vat. gr. 1970 aufgibt. Es empfiehlt sich jedoch, diese Dinge in einen grösseren Rahmen hineinzustellen. Dieser bietet sich ganz von selbst in der Heranziehung des gesamten Umfang der Myronweihe, wie sie in der koptischen wie der syrischen Fassung vorliegt. Wir hoffen bei späterer Gelegenheit, diesen Problemen unsere Aufmerksamkeit zuwenden zu können.

HIERONYMUS ENGBERDING O.S.B.

(1) A.a.O. 236.

Le chancelier impérial à Byzance
au XIVe et au XIIIe siècle

I. – Introduction.

« Le roi règne, mais ne gouverne pas » disait-on, dans notre Europe occidentale, au beau temps des monarchies libérales. A Byzance, l'empereur régnait et gouvernait, en droit, et en fait, quand il le voulait bien. Mais le souverain d'un état comme l'empire romain d'Orient ne gouverne pas tout seul. Il lui faut des assistants, des ministres, qui assument une part plus ou moins grande d'autorité, de travail et de responsabilité. Pour désigner ces grands personnages et leurs charges, pour décrire et définir leurs fonctions et notamment celle du premier, ou des premiers, d'entre eux, les écrivains grecs ont employé, successivement ou simultanément, une grande variété de termes et d'expressions, traduisant ou soulignant divers aspects de la réalité qu'ils voulaient signifier (1).

1. A Byzance comme ailleurs, le ministre, qu'il soit seul ou qu'il ait des collègues, qu'il soit premier ou subordonné, est avant tout le gérant des affaires publiques, le chef de l'administration,

(1) Deux enquêtes, conduites indépendemment l'une de l'autre, ont enrichi considérablement notre connaissance des institutions publiques de Byzance: H. G. Beck, *Der byzantinische Ministerpräsident*, Byzantinische Zeitschrift, 48 (1955) 309-338. J. Verpeaux, *Contribution à l'étude de l'administration byzantine*: *Ὁ μεσάζων*, Byzantinoslavica, 16 (1955) 270-296. Supposant connues ces études remarquables nous nous proposons d'insérer dans le cadre tracé par les deux auteurs quelques traits nouveaux, fondés, soit sur des témoignages encore inemployés, soit sur une interprétation diverse de ceux déjà connus. Est-il besoin de dire que cette modeste contribution aurait été irréalisable sans la riche moisson de textes patiemment cherchés par les auteurs des articles cités?

ou d'une administration, le directeur des services, ou d'un service, de l'état. En grec les affaires publiques sont les affaires tout court: *τὰ πράγματα*. Le mot est exprimé ou sous-entendu, employé seul ou qualifié par un adjectif ou une périphrase: *τὰ κοινά, δημόσια, πολιτικά, βασιλικὰ πράγματα; τὰ ὅλα; τὰ τῆς βασιλείας*. En conséquence celui qui dirige, seul ou avec des collègues ou des assistants, les affaires publiques, est *διοικητὴς τῶν κοινῶν* ou *διοικῶν τὰ κοινά*. La *διοίκησις τῶν κοινῶν* est sa fonction propre (¹), Gouverner, dit l'adage, c'est prévoir... et pourvoir au nécessaire. En grec vulgaire *δίκησις* (pour *διοίκησις*) signifie « provisions » ou « équipement » (²).

Pour varier leur style et pour l'orner les écrivains byzantins ont substitué au terme propre *διοικητής* et au verbe *διοικέω* un grand nombre d'équivalents ou succédanés, plus ou moins réussis (³) Pour *διοικέω* ils disent: *οἰκονομέω, διευθύνω, διέπω, κυβερνῶ, διεξάγω, μεταχειρίζομαι*. Pour *διοικητής* on rencontre *οἰκονόμος, ἐπίτροπος, μελεδωνός, φροντιστής*. Les *πράγματα* deviennent des *πράξεις* ou des *ὑποθέσεις*. Quand l'historien rencontre un de ces verbes ou de ces substantifs dans un texte littéraire, il peut et doit leur substituer mentalement le terme propre *διοικέω, διοικητής, πράγματα* ou *κοινά*, selon le cas (⁴).

2. Le ministre, ayant pouvoir sur tout ou partie des services de l'état, est un chef, *ἄρχων*, et ses collègues sont ses *συνάρχοντες*. Son ressort est une *ἀρχή*, une *προστασία* ou une *ἐπιστασία*. lui-même est *ἐπιστατῶν*. Ce dernier terme surtout est aussi fréquent que significatif.

3. Par rapport au monarque, à l'état et même au public, le ministre est un serviteur, *ὑπουργός, ὑποδρηστήρ, ὑποδρηστεύων*. Son *ἀρχή* est aussi une *ὑπηρεσία*, ou un *ὑπηρέτημα*.

(¹) M. Beck a fortement et justement insisté sur la fréquence de ces mots et locutions: B. Z., 48, p. 318-326.

(²) *Chronique de Morée*, vv. 612 er 2959 (Schmitt, p. 42 et 197).

(³) Pour toute cette terminologie on trouvera des exemples nombreux dans l'étude de M. Beck. Quelques termes qui nous intéressent spécialement seront examinés ci-dessous.

(⁴) Dans l'Égypte des Lagides le *διοικητής* était, on le sait, le ministre royal des finances. Au IXᵉ siècle, dans l'empire d'Orient, les collecteurs d'impôts s'appelaient, en langue vulgaire, *διοικηταί*; Leo VI, *Nov. 61*. Leur chef, le *μέγας διοικητής*, figure encore sur la liste des dignitaires auliques (à la 55ᵉ place), au XIVᵉ siècle; mais c'est une dignité sans fonctions (*ὑπηρέτημα οὐδὲν ἔχει*); Ps.-Codin., *De officiis*, cap. II et V.

4. Le pouvoir du ministre est une participation au pouvoir souverain, qu'il flanque pour ainsi dire, en l'assistant. Les écrivains byzantins, et avant tout les historiens, ont exprimé cet aspect de son rôle par le verbe *παραδυναστεύω*, emprunté à Thucydide (II 97). Le ministre, et plus que tout autre le premier ministre, est *παραδυναστεύων* et son office est une *παραδυναστεία*, l'un et l'autre terme pouvant être, naturellement, remplacé par une périphrase. Du IV[e] au XIV[e] siècle *παραδυναστεύων* connut une grande vogue, nonobstant sa ressemblance fâcheuse avec tant de mots où entre la préposition *παρά*, qui signifient « fraude, abus, contrefaçon ». Au X[e] siècle la fonction est exercée normalement par un seul dignitaire, et Constantin Porphyrogénète en parle comme d'une institution régulière et permanente: *ὁ παραδυναστεύων καθ' ἡμέραν* (1). Encore au XIV[e] siècle Nicéphore Grégoras l'emploie au singulier; mais cet auteur est un pédant archaïsant. Pour Jean Cantacuzène, qui parle un langage plus naturel, tous les ministres, et même tous les hommes de la cour sont les *παραδυναστεύοντες* (2). Manifestement le vocable est dévalué.

Tous les mots, toutes les expressions énumérées jusqu'ici, sont claires et intelligibles à quiconque sait le grec. Leur sens particulier et technique dérive de celui, fondamental, de la racine à laquelle ils se rattachent. Il n'en va pas de même du groupe suivant.

5. Le participe *μεσάζων*, qui apparaît au X[e] siècle (3), est dérivé d'une racine qui n'évoque en aucune façon l'idée de pouvoir ou de gouvernement. C'est un terme technique, et pour cette raison il est rare dans les sources littéraires, au moins sous sa forme propre et authentique. Les lettrés l'évitent avec d'autant plus de soin qu'ils sont plus épris de beau langage. Volontiers ils le remplacent par son synonyme *μεσεύων*, ou par des mots qu'ils croient synonymes, mais qui introduisent une idée nouvelle, celle de médiation

(1) L'étude sur la *παραδυναστεία* est particulièrement heureuse dans l'article de M. Beck. Une seule réserve paraît s'imposer: l'équation pure et simple entre *παραδυναστεύων* et *μεσάζων* n'est pas recevable. M. Verpeaux, concentrant son attention sur le *μεσάζων*, a vu plus clair sur ce point important.

(2) Nic. Greg. XII 4, 1: II 584, 8 (Bonn); Cant. III 36: II 223,23 (Bonn).

(3) Genesius, p. 85, 22 (Bonn), sous la forme *μεσιτεύων*. La forme propre *μεσάζων* pour la première fois chez Michel Attaliate, p. 66,12-16 (Bonn).

ou intermédiaire, comme *μεσίτης*, et *μεσιτεύων* (1). Ils disent *μεσιτεία* pour *μεσασμός* et le vocable propre désignant l'office, à savoir *μεσαστίκιον* ou *μεσαστικόν*, ne se trouve pas en dehors du Pseudo-Codinus, spécialiste sans prétentions littéraires. Les historiens recourent à une périphrase, *ἡ τοῦ μεσάζειν ἀρχή* ou *ὑπηρεσία*.

Μεσάζω signifie « j'occupe une position centrale », ou « intermédiaire ». Cette étymologie ne nous apprend pas comment, ni quand, ni pourquoi le mot se chargea du sens étonnemment précis que nous lui découvrirons. Seul l'examen minutieux, patient, attentif des témoignages dûment classés peut fournir une réponse à la question.

Μεσάζων est un terme propre, un vocable officiel, qui devint, au bout de sa carrière historique (parallèle à l'évolution de la réalité qu'il signifie) un véritable titre aulique, susceptible d'être déterminé ou qualifié par les adjectifs *μέγας* et *καθολικός* (2). C'est aussi un mot d'usage courant, un mot de la langue vivante du moyen-âge, et s'il n'appartient plus au grec populaire d'aujourd'hui, c'est parce que les *μεσάζοντες*, en 1453, ont fait place aux vizirs. La poésie, la vraie, celle qui parle la langue du peuple, connaît les *μεσάζοντες* (3). L'Histoire de Bélisaire les met en œuvre dans un passage que je mentionne d'autant plus volontiers que c'est un des rares où la version médiocre du manuscrit de Naples comble une lacune de celui de Vienne, due à une homéotéleutie (4).

(1) L'emploi par un auteur de *μεσίτης*, *μεσιτεύω*, pour *μεσάζων*, *μεσάζω*, ne lui interdit pas, naturellement, d'employer ailleurs les mêmes mots dans leur sens obvie et plus large. C'est le cas pour Georges Pachymère. Des passages comme *Andr. Pal.* II 18 et III 1 (t. II, 153, 15-16 et 195, 14 15 Bonn) sont à écarter de toute étude sur les *μεσάζοντες*, où doivent entrer, par contre, *Mich. Pal.* V 25-26 (I 495-96) et *Andr. Pal.* II 32 (II 193, 6-9).

(2) En grec vulgaire *καθολικός* a perdu son sens philosophique et signifie « principal » ou tout simplement « grand ». Ainsi l'église principale d'un monastère s'appelle *καθολικόν*, et le « Grand Seigneur », émir, puis sultan, des Turcs ottomans, est appelé, et s'appelle lui-même *μέγας αὐθέντης* et *καθολικός αὐθέντης*.

(3) Dans la version grecque du roman de Fleur et Blanchefleur le roi « *ὁρίζει τοὺς μεσάζοντας καὶ ὅλους ἄρχοντάς του* »; éd. D. C. Hesseling, Amsterdam, 1917, v. 610; cité, Byzantinoslavica, 16, p. 292, n. 134. Voir aussi *Ptocholeon*, ed. G. Th. Zoras, vv. 190-193 dans *Ἐπ. Ἑτ. Βυζ. Σπουδ.* 28 (1958) 423.

(4) Le cod. Borbon. gr. III B 27 de la Biblioteca Nazionale à Naples contient une version de la légende de Bélisaire assez proche de celle du

Sur l'ordre de Justinien, le héros vient d'accomplir un premier grand exploit: l'agrandissement de Constantinople et l'élargissement de son mur d'enceinte (1). Calomnié par les envieux, et devenu suspect à l'empereur, Bélisaire est condamné à la prison, et à porter, jour et nuit, un bandeau de drap d'or, qui le privera de la vue sans le priver de ses yeux (2). Justinien en personne exécute le bandage, assisté par ses ministres:

60 *ὅμως ἐμακροθύμησεν ὁ βασιλεὺς <ὁ μέγας,*
a *ἐκ τῆς ἀγάπης τῆς πολλῆς ὁποῦ 'χεν πρὸς ἐκεῖνον.*
b *ὁρίζει καὶ σεβάζουν τον στὸν 'Ανεμᾶν τὸν πύργον.*
c *βουλλώνουν τὰ ὀμματίτζια του μὲ τὸ χρυσὸν μανδήλι*
d *βουλλώνουν οἱ μεσάζοντες κι ὁ βασιλεὺς> ἀτός του*
61 *στερέα καὶ ἀφιρωτὰ καὶ κατασφαλισμένα.*

Pour le poète et pour son public les *μεσάζοντες* sont les assistants immédiats du monarque, ceux que les historiens appellent *παραδυναστεύοντες* ou *διοικηταὶ τῶν κοινῶν*. Telle est leur position au XVe siècle; là-dessus tout le monde est d'accord. Mais c'est une position qu'ils n'ont pas occupée toujours, et il reste à découvrir comment ils y sont parvenus. Nous espérons contribuer à la solution de ce problème en montrant ce qu'était le *μεσάζων*, au XIVe siècle d'abord, puis, remontant le cours de l'histoire, au XIIIe. Nous commençons par le XIVe siècle, parce que les témoignages

---

Vindobonen. theol. 297 (publiée, W. Wagner, *Carmina graeca medii aevi*, Leipzig, 1874, p. 304-321), mais tout de même différente. Il ne faut donc pas amalgamer ce texte avec celui de Vienne, ni introduire dans le texte les vers que le ms. de Naples a en plus, sauf dans le cas où l'autre présente une lacune évidente. Pour cette raison et plusieurs autres il est souhaitable qu'une nouvelle édition remplace celle de R. Cantarella, parue dans *Studi bizantini e neollenici*, 4 (1935) 155-172.

(1) Au v. 16 (Wagner), qui a une syllabe de trop, au lieu de *παραβγάλουν*, dénué de sens, lire *παραβγοῦν* ou *παρεβγοῦν*.

(2) En dédoublant le thème traditionnel « Bélisaire, fidèle, aveuglé par Justinien, ingrat », le poète trouve le moyen d'amplifier et d'intensifier son thème à lui « Malheur aux Grecs, divisés en face des Turcs, et qui se déchirent en des guerres fratricides, suscitées par l'*envie* des Grands et la méfiance des monarques ingrats et jaloux ». Le vers 112-116 et 367-458 (Wagner), qui mettent en scène un Bélisaire vainqueur des Sarrasins, contredisent le thème principal et en affaiblissent le tragique. Ils doivent être l'œuvre d'un interpolateur bêtement patriote, qui n'a rien compris au cri de douleur et d'alarme du poète.

combinés de l'empereur Jean VI Cantacuzène, de son *μεσάζων*, Démétrius Cydonès, de leur contemporain le pseudo-Codinus (*De officiis*) et de quelques personnages secondaires, permettent d'arriver à des conclusions, limitées sans doutes, mais très fermes. Georges Acropolite, et le compilateur du cartulaire de Notre-Dame du Mont Lembos, près de Smyrne, interrogés à leur tour, montreront ensuite qu'elles sont valables aussi pour le XIIIe siècle. — Dans les sources historiques du XIVe siècle *μεσάζων* se trouve tantôt seul (ce qui prouve qu'il se suffit à lui-même) tantôt avec un complément au datif: *τῷ βασιλεῖ, τοῖς πράγμασιν, τῇ διοικήσει τῶν πραγμάτων* (ou *τῶν κοινῶν*).

Cette dernière tournure, grâce à son caractère explicite, aide à poser le problème en ses termes les plus exacts, à savoir: Les expressions *διοικητὴς τῶν κοινῶν, διοικεῖν τὰ κοινά* d'une part, d'autre part, *μεσάζων* (et *μεσάζειν*) *τῇ διοικήσει τῶν κοινῶν* sont-elles synonymes, de telle sorte que la dernière serait une périphrase redondante de la première? Il n'y a pas de doute que l'une et l'autre s'appliquent souvent au même personnage, et que bonne part, peut-être la plupart des *μεσάζοντες* de cette époque furent *διοικηταὶ τῶν κοινῶν*. Mais lorsque les auteurs byzantins cumulent les deux expressions, commettent-ils un pléonasme? Nous espérons montrer que non, en prouvant que le *μεσάζων* n'était pas, alors, de droit, *διοικητὴς τῶν κοινῶν*. Il était proprement le chancelier de l'empire. Souvent il en était aussi le premier ministre; souvent, mais pas toujours. Et les Byzantins avaient conscience de cette distinction entre deux fonctions qu'ils voyaient si souvent réunies en la même personne. Quelques textes des auteurs mentionnés plus haut, attentivement lus et bien compris, donnent sur ce point toute la certitude désirable. Voyons d'abord celui qui fournit la clef du problème.

II. – Jean Cantacuzène.

1. *Les trois porte-feuilles d'Alexis Apocauque.*

Au chapitre 15 du livre III de ses Mémoires, l'ex-empereur Jean Cantacuzène met dans la bouche de l'impératrice-régente, Anne Paléologine, les paroles suivantes, adressées en automne 1341 au paracœmomène et futur grand Duc, Alexis Apocauque:

Ἐγὼ δέ σε περιόντος μὲν ᾔδειν βασιλέως τήν τε τοῦ μεσάζειν ἐγκεχειρισμένον καὶ τοῦ βασιλικοῦ ταμιείου τὴν ἀρχήν... (1).	Je savais que, du vivant de l'empereur (Andronic III) on t'avait confié la charge de *mesazôn* et celle du trésor impérial...

Sous Andronic III Alexis Apocauque dirigea donc, au témoignage de l'impératrice Anne, veuve d'Andronic, *deux* départements de l'administration impériale: 1° la trésorerie et 2° un autre, dont nous n'avons pas traduit, mais seulement transcrit, le nom, pour ne pas anticiper les résultats de notre enquête. En effet, si l'une des deux charges — la trésorerie — est désignée par un mot dont tout bon dictionnaire fait connaître le sens, l'impératrice désigne l'autre par une expression qui devait être tout aussi claire pour elle, pour Apocauque et pour les lecteurs contemporains de Cantacuzène, mais qui est mystérieuse pour nous. Et nous ne saurions rien sur les fonctions du *mesazôn* si nous étions réduits aux seules ressources de l'étymologie, et renseignés uniquement par le petit texte cité. Heureusement Cantacuzène raconte ailleurs comment, sur son conseil, Andronic III mit Apocauque à la tête des deux services en question, et il décrit à cette occasion, clairement et sans méprise possible, en quoi consistait ce qu'il appelle ici *τὴν τοῦ μεσάζειν ἀρχήν*.

Pendant la guerre civile entre les deux Andronic le grand Domestique, Jean Cantacuzène, généralissime et premier ministre d'Andronic III, concentrait dans ses mains tous les pouvoirs, commandement militaire et administration civile, y compris la direction de la chancellerie impériale, qui lui donnait, dit-il, beaucoup à faire: *ἅπασι τοῖς πραττομένοις καὶ δὴ καὶ τοῖς βασιλικοῖς γράμμασιν ἃ ἐπὶ βεβαιώσει ἐγίνετό τινος δι' ἑαυτοῦ τοῦ μεγάλου δομεστίκου ἐπιστατοῦντος...* (2).

Après la victoire d'Andronic III sur son grand-père (1328.V.24) Cantacuzène voulut se décharger d'une partie de ses fonctions, confiant à un autre chancellerie, trésor et finances: *τοῦτο δὲ γένοιτ' ἄν, εἰ τήν τε τῶν βασιλικῶν γραμμάτων ἐπιστασίαν καὶ τὴν ἐπὶ τοῦ τῶν βασιλικῶν χρημάτων ταμιείου, ἔτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ τῶν εἰσπραττόντων τοὺς δημοσίους φόρους ἀναθεῖεν ἑτέρῳ τινί...* (3).

(1) Cant. III 15: II 100,19-21.
(2) Cant. II 5: I 337, 23-338, 1.
(3) Cant. II 5: I 338, 14-17.

L'empereur consentit, à condition que le grand Domestique conservât la haute direction des affaires, se réservant l'examen des plus graves. En d'autres termes, Cantacuzène resterait premier ministre; il ne se donnerait pas un successeur, mais s'adjoindrait un collaborateur, qui assurerait, sous sa surveillance, le fonctionnement des trois services, la triple *ἐπιστασία* décrite ci-dessus. Le choix tomba sur Alexis Apocauque, qui devint de la sorte « administrateur des affaires publiques » *τῶν κοινῶν πραγμάτων διοικητής* (1).

Les paroles d'Anne Paléologine citées au début rappellent cet événement précis, en simplifiant un peu les termes. Au lieu des trois ressorts que dirigeait Alexis Apocauque, l'impératrice en mentionne deux seulement. Elle rassemble sous un commun dénominateur (*ταμιεῖον*) les deux services financiers: le trésor proprement dit et le contrôle des impôts. Ce qu'elle appelle *ἀρχὴ τοῦ μεσάζειν* est donc le troisième ressort, *ἡ τῶν βασιλικῶν γραμμάτων ἐπιστασία*, la chancellerie. En fait de raisonnements il peut y en avoir de plus subtils; de plus sûrs, je ne pense pas. Nous savons à présent que le verbe *μεσάζω* est un terme technique, qui, sous la plume de Jean Cantacuzène et au temps d'Andronic III et d'Anne Paléologine, désigne et suffit à désigner les fonctions d'un des officiers les plus en vue de l'administration impériale. Et, narurellement, son participe, substantivé ou non, peut désigner, à lui tout seul, la personne de cet officier. Le *μεσάζων* est un chancelier; diriger la chancellerie, c'est *μεσάζειν*, et ce verbe a pour synonyme la périphrase *ἐπιστατεῖν τοῖς βασιλικοῖς γράμμασιν*. Sous Andronic III, Alexis Apocauque cumula des fonctions de chancellerie avec deux départements de caractère financier. Bien qu'il ne fût qu'un second, cette concentration de pouvoirs lui donnait une importance telle que Jean Cantacuzène le dit « gérant des affaires d'état », ni plus ni moins. Apocauque n'était pas un premier ministre; mais il était, si j'ose dire, un vice-premier. Dans quelle mesure la chancellerie proprement dite contribuait-elle à cette vice-primauté? C'est le secret de Cantacuzène. Nous essayerons de le lui arracher quand le moment sera venu.

(1) Cant. II 5: I 339, 8-15.

2. *Les successeurs immédiats d'Alexis Apocauque.*

Dans les premiers mois de l'année 1341 Alexis Apocauque se fit donner le gouvernement de la capitale et des îles, avec le commandement d'une flotte qu'il projetait d'armer contre les corsaires turcs. Les *trois* services qu'il avait dirigés jusque là furent alors répartis entre *quatre* ministres: Georges Pépagomène et Nicolas Méliténiote, *ταμίαι τῶν κοινῶν*, eurent les ressorts financiers. Georges Spanopoulos et Jean Méliténiote se partagèrent la chancellerie: *τὴν ὑπηρεσίαν τοῦ μεσάζειν τοῖς δημοσίοις* dit cette fois Cantacuzène ([1]). Sous ces mots, qui eût deviné une chancellerie, sans le témoignage explicite de l'auteur, dans les passages étudiés ci-devant? Pour lui *ἐπιστασία τῶν βασιλικῶν γραμμάτων* et *ἀρχὴ τοῦ μεσάζειν* et *ὑπηρεσία τοῦ μεσάζειν τοῖς δημοσίοις* sont trois expressions qu'on peut employer l'une pour l'autre; mais pour nous, la première seule évoque, en vertu de l'étymologie, l'idée précise qu'il veut rendre. Dans la troisième expression le complément-objet au datif, qui détermine le verbe, rend sensible l'ampleur des fonctions du *μεσάζων*-chancelier. Toute l'administration de l'état y rentre d'une certaine façon et la justice elle-même, car la chancellerie en sert toutes les branches. Malgré cette importance de leurs fonctions Georges Spanopoulos et Nicolas Méliténiote ne sont pas des *premiers* ministres, pour la raison exposée à la fin du paragraphe précèdent, et aussi, plus simplement, parce qu'ils sont deux! Notons, avant d'aller plus loin, l'instabilité du système administratif. Nous avons vu d'abord Alexis Apocauque cumuler trois services. Puis ils sont séparés de nouveau, et l'un est même divisé entre deux fonctionnaires. Et cette situation ne dura pas longtemps non plus.

3. *Sous la régente Anne. — Apocauque et Gabalas.*

Après la mort d'Andronic III (1341.VI.15), Cantacuzène rappela aux affaires son protégé — bientôt son ennemi — Alexis Apocauque, que le défunt avait congédié ([2]). On lui rendit la chancellerie — *τὴν τοῦ μεσάζειν ὑπηρεσίαν ἐνεχειρίσθη* — mais pas

([1]) Cant. III 15: II 99, 1-5.
([2]) Cant. III 15: II 99, 9-13.

la trésorerie, ni le contrôle des impôts — τὴν δὲ τῶν βασιλικῶν χρημάτων φυλακὴν οὐκέτι. Ici Cantacuzène classe sous *deux* chefs les *trois* fonctions dont il parle au chapitre 15, tout comme fait Anne Paléologine dans la phrase citée au début de cette étude, et il oppose *μεσάζειν* tout court à *χρημάτων φυλακή*, montrant de nouveau que le terme évoque pour lui l'idée d'une fonction administrative tout aussi précise et déterminée que l'est la garde des deniers publics. A ce moment Apocauque, tout *μεσάζων* qu'il fût, n'était assurément pas un *premier* ministre. Et quand la guerre civile le porta à ce poste envié, nous voyons paraître à côté de lui un autre *μεσάζων*, qui est tout au plus un second: Jean Raoul Gabalas, protosébaste, puis grand logothète. Cantacuzène, Grégoras et cinq chartes de Jean V Paléologue nous renseignent sur sa personne, ses noms, son *cursus honorum* (1). Le 6 janvier 1342 mourut, prisonnière à Constantinople, Théodora, mère de Jean Cantacuzène. Sa fortune — une fortune princière, dit l'historien son fils — fut confisquée, mais n'entra pas toute dans les caisses de l'état. Les ministres empochèrent une partie, parmi eux Jean Gabalas, protosébaste et chancelier: *τὰ μὲν Ἀποκαύχου τοῦ μεγάλου δουκὸς κατέχοντος, ἕτερα δὲ Γαβαλᾶ τοῦ πρωτοσεβαστοῦ — κἀκεῖνος γὰρ συνάρχων τῷ μεγάλῳ δουκὶ τὰ κοινὰ διῴκει καὶ μεσάζων τῇ βασιλίδι ἦν — καὶ Κιννάμου τοῦ μυστικοῦ τῶν βασιλικῶν χρημάτων τότε ταμίου ὄντος, καὶ πολλῶν ἑτέρων εὐνούχων, οἳ παρεδυνάστευον* (2).

Gabalas finit en prison, victime des intrigues d'Apocauque, probablement en hiver 1344-45, sûrement avant le 11.VII.1345, date de la mort d'Apocauque. Or, au moment de sa chute, Jean Gabalas avait monté en grade. Il n'était plus protosébaste, mais grand logothète (3). Cette promotion, qui eut lieu entre 1342 et 1345, permet de l'identifier sans crainte d'erreur avec un dignitaire

(1) Pour tracer le *curriculum vitae* de Jean Gabalas, protosébaste, *μεσάζων* et grand logothète, il faut combiner CANT. III 36.72.73.80, avec Nic. GREG. XIV, 3, 1; 5, 1; 5, 7-8; 9.

(2) CANT. III 36: t. II, p. 223, 18-23. Pour la date v. Nic. GREG. XII, 13, 4: t. II, p. 617, 22.

(3) *Actes de Kutlumus* (Archives de l'Athos, II), éd. P. LEMERLE, Paris, 1945, n° 20; *Actes de Chilandar* (Actes de l'Athos, V), éd. L. PETIT et B. KORABLEV, Sanktpeterburg, 1911, n° 132; *Ἐπετηρὶς τῆς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, 4 (1927) 287-289. *Actes de Zographou* (Actes de l'Athos, IV), éd. W. REGEL-E. KURTZ-B. KORABLEV, Sanktpeterburg, 1907, n° 36; *Actes de Philothée* (Actes de l'Athos, VI), éd. W. Regel-E. KURTZ-B. KORABLEV, Sanktpeterburg, 1913, n° 8.

de la cour qui contresigna les cinq chartes susmentionnées. Les trois premières — une de novembre 1342 et deux de mai 1343 — portent la signature: *διὰ τοῦ πρωτοσεβαστοῦ Ἰωάννου τοῦ Ῥαοὺλ* Les deux autres, qui portent *διὰ τοῦ μεγάλου λογοθέτου Ἰωάννου τοῦ Ῥαοὺλ* sont d'octobre et de novembre 1344. Évidemment Jean Raoul et Jean Gabalas ne font qu'un; autrement on serait obligé d'admettre que deux protosébastes prénommés Jean furent promus grand logothète entre janvier 1342 et juillet 1345. — En apposant sa signature au bas des actes impériaux Jean Raoul exerçait ses fonctions de chancelier. Mais que veut dire Cantacuzène quand il écrit que Gabalas était *συνάρχων τῷ μεγάλῳ δουκί?* Ses paroles impliquent-elles que le grand Duc, Alexis Apocauque, conservait, au moins en principe, ses fonctions de *μεσάζων*, et que Gabalas était son collègue, ou fait-il allusion, plus simplement, à la participation de Gabalas au pouvoir? Une fois de plus c'est son secret.

4. *Récapitulation.*

Les quelques passages ci-dessus examinés de Jean Cantacuzène montrent que pour lui, et de son temps, l'*ἀρχή* (ou *ὑπηρεσία*) *τοῦ μεσάζειν* est identique à l'*ἐπιστασία τῶν βασιλικῶν γραμμάτων*. Le *μεσάζων* est le haut fonctionnaire qui prépare et fait préparer la correspondance d'état, soumet au prince les pièces à signer, les achemine vers leur destination. C'est le chancelier impérial. A la direction de la chancellerie il peut joindre, occasionnellement, celle d'un ou deux autres services. Ainsi, en 1328 ou peu après, Alexis Apocauque cumule les offices de chancelier, trésorier et contrôleur des finances. Cette concentration de pouvoirs fait de lui le ministre par excellence, *ὁ τῶν κοινῶν πραγμάτων διοικητής*. Prise séparément la chancellerie est égale en importance à chacun des deux départements financiers. Parfois au lieu d'un chancelier il y en a deux: ce sont en 1341 Georges Spanopoulos et Jean Méliténiote. Le verbe *μεσάζειν* et son participe *μεσάζων* peuvent recevoir des compléments au datif, indiquant la personne du souverain (*μεσάζειν τῷ βασιλεῖ*) ou l'universalité du ressort (*μεσάζειν τοῖς δημοσίοις*, avec ou sans *πράγμασιν*). Mais ces compléments ne sont pas nécessaires. Le mot à lui seul suffit pour évoquer chez ceux qui l'entendent ou le lisent l'idée de chancelier et chancellerie. Le chancelier n'est pas, de soi, premier ministre. Ni Apocau-

que en 1328 (malgré ses trois porte-feuilles), ni Spanopoulos et Méliténiote en 1341, ni Gabalas en 1342, ne sont des chefs de gouvernement. Mais il va de soi qu'un chancelier habile est bien placé pour devenir le conseiller le plus écouté du prince, et pour s'élever graduellement à la position de premier ministre, surtout quand il n'existe aucun titulaire officiel de cette charge. Jean Cantacuzène nous a fourni des exemples de *μεσάζοντες* qui n'étaient *pas* premiers ministres; il va nous en montrer deux qui le devinrent: celui d'Andronic II et le sien propre.

5. *Théodore Métochite, chancelier d'Andronic II.*

Théodore Métochite fut premier ministre sous Andronic II Paléologue. Tout le monde est d'accord sur ce point, et nous n'insisterons pas. Mais quelle fut la base officielle et légale de son pouvoir? La dignité de grand logothète, qui devint pour lui comme un second nom de famille? Sûrement pas, car il était chef du gouvernement avant d'occuper ce haut rang, et nous avons vu que Jean Raoul Gabalas, qui fut grand logothète, n'était pas un premier ministre, pour ne rien dire de Nicéphore Métochite, fils de Théodore et grand logothète, qui ne semble avoir joué aucun rôle dans le gouvernement, alors présidé par Démétrius Cydonès (1).

Au XIVe siècle beaucoup de titres, qui comportaient jadis des fonctions précises, étaient purement honorifiques. Au temps de Théodore Métochite la dignité de grand logothète n'était peut-être pas encore vidée de tout contenu positif — nous verrons que le pseudo-Codinus lui assigne un ressort ministériel — mais la position du Métochite dans l'état lui venait d'ailleurs. Il dirigeait la chancellerie impériale, et cette charge, qui le mettait en contact personnel et quotidien avec son monarque, fut la plate-forme d'où il s'éleva au faîte du pouvoir. Si l'on donne aux mots toute leur valeur, Jean Cantacuzène et Nicéphore Grégoras énoncent clairement la thèse que nous venons de formuler, et un troisième témoin, assez inattendu, qu'on nommera plus loin, confirme le

(1) En décembre 1355 Nicéphore Métochite, grand logothète, écrit au pape Innocent VI, qui répond le 8.VIII.1356; O. Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome*, Varsovie, 1930, p. 45 n. 1. Le 8.X.1357 le même assiste comme simple témoin au renouvellement du traité quinquennal veneto-grec; Fr. Miklosich-J. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi*, t. III, Vienne, 1865, p. 126 no 29.

sens que nous lisons dans leurs paroles. Parlant de Théodore, Jean Cantacuzène écrit: *Μετοχίτης λογοθέτης ὁ μέγας, ὃς μεσιτεύων μὲν τότε τῇ διοικήσει τῶν βασιλικῶν πραγμάτων ἦν...* Grégoras dit la même chose en termes fort semblables: *ὅλοις μεσιτεύων τοῖς πράγμασιν ὁ Μετοχίτης Θεόδωρος, λογοθέτης ὢν ταῦτα τοῦ γενικοῦ* (1). Les deux historiens emploient le terme littéraire *μεσιτεύων* à la place du terme propre et technique *μεσάζων*. Ce dernier mot ne figure nulle part chez Grégoras, toujours pédant et recherché. Cantacuzène, beaucoup plus naturel dans son style et moins entiché de purisme, l'emploie une fois, en parlant de son premier ministre et chancelier, qui l'assistait « *τοῖς πράγμασι μεσάζων* » (2). Tenant ferme l'équation, établie plus haut, *μεσάζειν = τοῖς βασιλικοῖς γράμμασιν ἐπιστατεῖν*, on traduira comme suit les deux phrases grecques ici en cause: « Le grand logothète Métochite, qui était chancelier et chef du gouvernement... » et « Théodore Métochite, alors logothète du trésor général, dirigeait la chancellerie et tout le gouvernement... ». L'un et l'autre historien indique d'abord le rang hiérarchique du personnage, ensuite sa fonction propre dans le gouvernement, enfin l'influence prépondérante exercée par lui sur la marche des affaires en général. Pour eux Théodore Métochite est un chancelier, qui a su faire de cet office une véritable présidence du gouvernement. C'est l'impression que recevait aussi un observateur étranger, bien placé pour juger: le dominicain italien Filippo Incontri, du couvent San Domenico de Péra, polémiste et futur inquisiteur en Orient, qui écrit, parlant du père de Théodore: « Georgius Metochita, cuius filius, factus cancellarius, totum imperium gubernabat, patre eius in carcere existente (3). ». Il n'y a pas à craindre que fr. Philippe se soit mépris sur le rôle de Théodore Métochite, ou du *μεσάζων* en général, car il fréquentait chez les fils de Théodore (4) et il était l'ami personnel et probablement le professeur de latin de Démétrius Cydonès, *μεσάζων* de Jean Cantacuzène. — Voyons à présent si ce que ce dernier dit de son ministre est confirmé par le propre témoignage de Cydonès.

(1) CANT. I 11: I 54, 21-22; NIC. GREG. VII 11, 2: I 271, 2-5.

(2) CANT. IV 39: III 285, 2-9.

(3) *Archivum FF. Praedicatorum*, 53 (1953) 175.

(4) *Ibidem*. Un d'eux lui fit cadeau des œuvres de son grand-père, Georges Métochite, en deux volumes, écrits par l'auteur lui-même en prison.

6. *Démétrius Cydonès, chancelier de Jean Cantacuzène.*

Le 22 novembre 1354, au terme d'une guerre civile qui durait depuis deux années et demie, Jean V Paléologue réussit par surprise à entrer dans Constantinople (¹). Quand Jean Cantacuzène, son beau-père et rival, qui résidait aux Blachernes, apprit la nouvelle, il avait à ses côtés, entre autres, Démétrius Cydonès:

« Il y avait là, également, Cydonès, qui demeurait au Palais en permanence, à cause de l'affection que l'empereur nourrissait pour lui, et aussi, parce qu'il était nécessaire qu'il fût, en tant que chancelier-ministre, présent, jour et nuit, auprès de l'empereur ».

Pour prévenir une erreur, presque inévitable si on s'en tenait à ce texte seul, disons tout de suite que la nécessité, pour le *μεσάζων*, d'habiter au Palais, n'avait rien d'absolu. En effet, quand l'ex-chancelier de Cantacuzène, après l'abdication de son empereur et un temps de vie privée, qui lui parut bref, fut appelé à remplir les mêmes fonctions auprès du successeur (²) il ne logea pas au Palais et n'y prenait pas ses repas, au moins pendant les premiers temps d'un service qui devait durer une trentaine d'années (³). Dans sa lettre 50, adressée à son concitoyen Alexis Cassandrène, peu après son propre retour aux affaires, il décrit comme suit les ennuis de sa charge:

« Quand je voudrais déjeûner on ne me laisse pas faire, et après dîner, au lieu d'aller me coucher, je dois courir chez le prince, par une boue profonde, par une nuit pire encore, trébuchant à chaque pas » (⁴).

Évidemment l'auteur de cette lettre, qui se qualifie expressément de *μεσάζων* (⁵), n'habitait pas au Palais. D'ailleurs, à l'occasion, Jean Cantacuzène lui aussi, quoi qu'il dise dans le texte traduit plus haut, se séparait de son chancelier pour un temps assez long. Ainsi, quand il partit en campagne contre son gendre, en

(¹) *Νέος Ἑλληνομνήμων*, 14 (1917) 403; CANT. IV 39: III 284, 18-22; GREG. XXIX 27: III 241, 17-242, 3.

(²) Demetrius CYDONIUS, *Ad Ioannem Palaeologum Oratio*, p. 11 (Loenertz), p. 284 (Cammelli).

(³) Dém. CYD., Lettre 338 de mon édition, dont le t. II est sous presse (Studi e Testi, 208, Vatican, 1960).

(⁴) Dém. CYD., Lettre 50, 15-19 (Loenertz).

(⁵) *Ibidem*, lin. 23.

été 1352, il emmena trois secrétaires, Tarchaniote, Potamiate, Tzycandyle, laissant à Constantinople Cydonès, leur chef hiérarchique. En prenant congé de celui-ci les trois promirent de lui écrire souvent, et de le tenir au courant des événements. Mais leurs lettres se faisaient attendre, et Cydonès prit les devants. Il n'eut pas même de réponse. Il écrivit alors sa lettre 42, adressée *τοῖς τοῦ βασιλέως γραμματεῦσιν*. Dans celle-ci, après les reproches de circonstance, il imagine (en plaisantant) les raisons que les coupables pourraient avancer pour excuser leur silence. Il les réfute ensuite, et, pour terminer, — toujours en plaisantant — il prétend dévoiler le motif secret de leur conduite, assurant qu'elle se fonde sur une erreur qu'ils payeront cher à leur retour. Car en alléguant le surmenage — Cantacuzène était un correspondant infatigable — les secrétaires ne donneront pas le change à Cydonès. Il connaît le métier. Trop longtemps il a été leur chef [1]. Leur silence est tout simplement signe de mépris, un mépris dû à la disgrâce où ils s'imaginent que Cydonès est tombé, parce que l'empereur ne l'a pas emmené avec lui. Grave erreur de jugement! Ils le verront bien à la façon dont l'empereur le traitera, quand ils rentreront tous en triomphateurs [2]. Alors, la nuit tombée, on se réunira autour de la lampe; les trois raconteront leurs exploits militaires, et Cydonès leur fera les reproches bien mérités, qu'ils devront encaisser en silence, voyant leur chef très bien en cour quand ils le croyaient en disgrâce. — Charmante, avec son évocation de la douce intimité au coin du feu [3], cette lettre amicale du chef ne manqua pas de produire l'effet voulu sur les subordonnés. Ils réagirent comme un seul homme, dans une réponse collective, dont la lettre 41 de Cydonès, qui y répond, permet de se faire une idée [4].

(1) Lettre 42, 24-26: *πολὺν χρόνον*. Cinq années au maximum! Cydonès ne recule pas devant les hyperboles.

(2) *Ibidem*, lin. 59-71.

(3) Que l'on compare cette scène avec le portrait déplaisant de la secrétairerie impériale au début du XVe siècle, tracé par Mazaris; v. les passages que j'ai signalés dans *Rev. Ét. Byz.* 7 (1949) 25 n. 2.

(4) Dans le salut initial (*ἐπιγραφή*) les noms des secrétaires, fraternellement unis, étaient suivis du titre commun, *γραμματικοί*. Cydonès, sur la trace de ses correspondants, répète ce mot, qui appartenait et appartient à la langue parlée. Quand il parle pour son compte, il emploie, bien entendu, le classique *γραμματεύς*.

Conjointement avec les textes de Jean Cantacuzène étudiés jusqu'ici les lettres 41, 42 et 50 de Cydonès jettent une lumière assez vive sur les fonctions du *μεσάζων* vers le milieu du XIVe siècle. Il est proprement le directeur de la chancellerie impériale, le supérieur hiérarchique des scribes ou secrétaires impériaux, l'intermédiaire normal entre eux et le prince. Ce dernier, toutefois, peut se passer de lui et se faire servir directement par les sous-ordres. Il est d'ailleurs arrivé plus d'une fois que le chancelier cumulât d'autres fonctions publiques avec la sienne propre. Alexis Apocauque fut chancelier, trésorier et contrôleur des finances. Cydonès de même, à une certaine époque. Nous reviendrons sur ce point. Mais il est temps d'écouter un autre témoin, qui nous parlera des fonctions du *μεσάζων*, et de son office, appelé de son nom technique, le *μεσαστίκιον* (1).

III. – Le Pseudo-Codinus.

Le traité anonyme *De officiis aulae Constantinopolitanae*, cité d'ordinaire sous le nom du pseudo-Codinus, n'est pas antérieur à l'année 1347, puisqu'il mentionne les dignités conférées cette année-là aux beaux-frères de Jean VI Cantacuzène, Manuel et Jean Asanès (2). Mais il n'est pas postérieur de beaucoup. En effet, n'ayant pas réussi à déterminer le rang d'honneur du conservateur de l'encre de pourpre (*ὁ ἐπὶ τοῦ κανικλείου*), l'inconnu explique son ignorance par le fait que Nicéphore Choumnos, dernier titulaire connu à lui de cette charge, ne parut jamais dans le cortège impérial (*παράστασις*) (3). Ses souvenirs ou ceux de ses informateurs remontaient donc à l'époque où Nicéphore était en charge. On sait qu'il se retira de la cour vers 1320. Vingt-sept années: c'est beaucoup pour des souvenirs qui doivent servir de base à un protocole de cour. Il ne faut pas en augmenter le nombre outre mesure. L'anonyme écrivait sous Jean Cantacuzène, ou dans les premières

(1) Pour la forme cf. *ἀποκρισιαρίκιον, ἀρχοντίκιον διδασκαλίκιον, κεφαλατίκιον.*

(2) Ps.-Cod. Curop., *De off.*, cap. II: p. 12, 19-13, 2 (Bonn).

(3) *Ibid.*, cap. XIX; p. 101, 7-9; cf. Cant. IV 5: III 33, 9-10. Pour la retraite de Nicéphore Choumnos v. J. Verpeaux, *Nicéphore Choumnos, Homme d'état et humaniste byzantin*, Paris, 1959, p. 52, qui cite notamment Cant. I 14: t. I, p. 68.

années du règne personnel de Jean V Paléologue. Au chapitre V de son ouvrage il tente, avec un succès fort inégal, de décrire les fonctions des grands dignitaires, dont il dresse, au chapitre II, la liste hiérarchisée. Dans celle-ci le *μεσάζων* ne figure pas. On peut conclure que cette charge ne conférait pas, automatiquement, un rang d'honneur dans la hiérarchie palatine. Le mot n'était pas un titre, capable de subsister sans l'exercice des fonctions, mais un vocable, désignant la personne qui les exerçait effectivement: le chef de la chancellerie, comme nous avons montré. L'absence du *μεσάζων* dans la liste du chapitre II n'est due, ni à l'ignorance, ni à une distraction, car l'auteur en parle dans son chapitre V, dans une observation qu'il fait après avoir décrit les fonctions du grand logothète:

Καὶ τοῦτο μὲν ἴδιον τοῦ μεγάλου λογοθέτου ὑπηρέτημα. τὸ δὲ τοῦ μεσαστικίου ἐνεργεῖν, ᾧ ἂν ἐπιτάξοι ὁ βασιλεύς [1].	Telle est la fonction propre du grand logothète. Quant aux fontions du *mesazôn*, l'exercice en appartient à celui auquel l'empereur en donne l'ordre.

A première vue la description des fonctions du *μεσάζων* qu'on nous donne ici paraît toute négative. L'auteur ne dit pas en quoi consistent les fonctions du *μεσάζων*, mais seulement qu'il n'appartient pas au grand logothète de les exercer, au moins en vertu de son office. Mais pourquoi le Pseudo-Codinus fait-il cette remarque précisément à propos du grand logothète, et non pas à propos du grand Domestique, p.e., ou du protovestiaire? Évidemment, il existait, à ses yeux, entre la dignité du grand logothète et l'office du *μεσάζων* une analogie, une ressemblance suffisante pour qu'il fût nécessaire de prévenir une erreur possible. Voyons donc quelles étaient, pour lui, les fonctions propres du grand logothète:

Ὁ μέγας λογοθέτης διατάττει τὰ παρὰ τοῦ βασιλέως ἀποστελλόμενα προστάγματα καὶ χρυσόβουλλα πρός τε ῥῆγας, σουλτάνους καὶ τοπάρχας.	Le grand logothète prépare les ordonnances et les bulles d'or envoyées par l'empereur aux rois, sultans et princes locaux.

[1] Ps. Cod., cap. V: p. 32, 19-33, 1, en tenant compte de l'apparat critique, où se trouve la bonne leçon de la dernière ligne.

Ce petit texte, assurément, n'est pas équivoque. Pour le Pseudo-Codinus le grand logothète dirige un service de chancellerie, plus précisément le « bureau » (1) qui expédie la correspondance diplomatique de l'empereur les « lettres à destination de l'étranger » (Auslandsbriefe). M. F. Dölger a montré que cette catégorie de chartes forme un groupe particulier, que des caractères bien déterminés distinguent au premier coup d'œil de toutes les autres chartes impériales byzantines (2). L'affirmation du Pseudo-Codinus correspondait-elle à la réalité ou était-ce pure théorie? Nous l'ignorons, et au point de vue de notre étude il importe assez peu de le savoir. Il importe au contraire de constater que, pour le Pseudo-Codinus, le *mesazôn* était un chancelier. C'est manifestement pour cette raison qu'il tient à ce qu'on ne le confonde pas avec cet autre chancelier qu'était, pour lui au moins, le grand logothète. Son témoignage, bien compris, rejoint donc celui de Cantacuzène et de Cydonès. Le *mesazôn* dirige une chancellerie, et même la chancellerie par excellence: seule la correspondance diplomatique lui échappe, au moins en théorie. Il expédie donc les deux autres catégories de chartes: correspondance administrative et lettres de grâce et de justice. Ce dernier groupe, avec ses répercussions sur les finances de l'empire, donne au *mesazôn* son importance particulière, et explique peut-être pourquoi, plus d'une fois, nous voyons le chancelier exercer en même temps des fonctions de trésorier ou de ministre des finances.

IV. – Démétrius Cydonès

Nous avons déjà recouru au témoignage de Démétrius Cydonès pour commenter, compléter et corriger celui de Jean Cantacuzène, relatif au *μεσάζων* Cydonès. Il faut maintenant interroger ce dernier pour lui-même. — Quand Cydonès accompagna Jean V

(1) Il faut prendre ce mot dans un sens très large. Au XVe siècle à tout le moins les scribes de la chancellerie travaillaient à domicile. Ainsi Holobolos (Manuel), nommé secrétaire unique à vie par Manuel II, tomba en disgrâce, perdit sa charge, et dut remettre à son substitut et successeur, Philommatès, les diplômes impériaux, achevés ou non, qu'il avait chez lui; Mazaris (Boissonade) 128-133.

(2) F. Dölger, *Facsimiles byzantinischer Kaiserurkunden*, München, 1931, Introduction, p. 3-4.

Paléologue en Italie, en 1369-1371, les Occidentaux virent en lui le *chancelier* de l'empereur. Lorsque celui-ci émit sa profession de foi catholique, les trois notaires qui dressèrent procès-verbal de cet acte solennel (1369.X.18), mentionnent la présence du *cancellarius* Cydonès [1]. Le pape Urbain V en fait autant dans une lettre du 2 novembre 1369, adressée à Jean Paléologue [2]. Ces témoignages latins relatifs au chancelier Cydonès sont en harmonie avec celui de fr. Philippe Incontri, relatif au chancelier-ministre Théodore Métochite. L'équation *μεσάζων* = *cancellarius* est donc hors de doute. Il importe maintenant de bien définir le rapport entre les *fonctions* propres du chancelier et son *rôle* éventuel de ministre, ou de premier ministre. Nous disons *rôle*, non pas office au sens strict. En effet, si l'on a dressé une liste imposante de « premiers ministres » byzantins, on n'a pas fourni la preuve que leur présidence ou primauté fût légalenent définie, et liée, selon les époques, à telle ou telle dignité. Les écrits de Cydonès, conjointement avec ceux de Jean Cantacuzène, prouvent au contraire que le *μεσάζων*, au XIVe siècle, jouait ou ne jouait pas le rôle de premier ministre, selon les circonstances. Cydonès fut chancelier sous Jean Cantacuzène et sous Jean V Paléologue. Il a eu soin de nous conserver la partie oratoire de quelques chrysobulles, particulièrement solennels, qu'il rédigea en cette qualité [3]. Il fut aussi le ministre par excellence de Jean Cantacuzène; ce dernier le dit lui-même dans le passage que nous avons cité plusieurs fois. Seulement, quand on songe à l'inégalité d'âge et d'expérience entre le prince et son très jeune ministre, on n'est pas tenté d'assimiler le rôle de Cydonès aupres de lui à celui de Théodore Métochite auprès d'Andronic II, ou à celui du grand Domestique Cantacuzène auprès d'Andronic III. Pour Jean Cantacuzène Cydonès a dû

(1) « Dominus imperavit nobili viro Demetrio Cydoni, cancellario suo, scienti prefatas linguas, litteras et grammaticas Grecas et Latinas, quem ibidem assumpsit pro suo interprete... » *Νέος Ἑλληνομνήμων*, 11 (1914) 250-251.

(2) « Demetrium Cydoni militem, imperii tui cancellarium... »; O. Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome*, Varsovie, 1930, p. 370 n° 12.

(3) K. E. Zachariae von Lingenthal, *Prooemien von Chrysobullen von Demetrius Kydones*, Sitzungsber. d. k. preuss. Akad. d. Wissensch,. Berlin, 1888, t. 2, 1409-1422. S. Lambros, *Ein Proömium zu einem Chrysobull von Demetrios Kydones*, Byz. Zeitschr. 5 (1896) 339-340.

être un secrétaire d'état dévoué, exécuteur fidèle de décisions que le monarque savait fort bien prendre tout seul. Sous Jean V, avec une position légale identique, Cydonès a pu et dû jouer un rôle plus important. La politique d'entente avec l'Occident que l'empereur poursuivit — à une brève interruption près — jusqu'en 1371 au moins, était conforme aux vues de son *μεσάζων*, et on peut croire que celui-ci était pour quelche-chose dans la réalisation du fameux voyage en Italie, envisagé dès 1355, promis en 1367, et exécuté en 1369-1371. Seulement l'échec auquel il aboutit — échec reconnu par Cydonès lui-même ([1]) — fit adopter à Jean V une politique d'accord avec les Turcs à laquelle Cydonès dut se résigner à contre-cœur. Malheureusement le manque absolu de sources narratives pour cette époque de l'histoire byzantine nous réduit à des conjectures, appuyées seulement sur quelques expressions semées çà et là dans des lettres de Cydonès, dont la date n'est pas toujours certaine. La position du chancelier de Jean V devint très difficile quand, vers le printemps de 1387, un conflit entre Jean V et son fils Manuel II, qui régnait à Thessalonique, atteignit son point culminant. En tant que chancelier Cydonès resta en charge; mais deux lettres qu'il écrivit à cette époque montrent, combien loin il était alors du rôle de premier ministre. Il exprime en effet la crainte d'avoir à rédiger une charte impériale privant Manuel de ses honneurs et privilèges ([2]); juste le contraire de ce qu'il avait fait en composant, vers 1371-1372, le solennel chrysobulle *Ὅσοις ὁ Θεὸς ἄρχειν* ([3]). Mais quand le sénat se réunit pour délibérer sur cette affaire, Cydonès ne fut pas convoqué ([4]). Une séance du gouvernement — à cette époque le sénat au sens strict n'est guère autre chose — sans le chef du gouvernement? Évidemment non. Le rôle de premier ministre, que Cydonès avait joué, était personnel, et non inhérent à l'office de chancelier.

Mais Cydonès ne fut pas seulement chancelier. A une certaine époque, vers 1358-1361, il dirigeait simultanément la chancellerie et deux départements financiers. Il le dit dans sa lettre 47, à

([1]) Au texte de la lettre 37 (ligne 5), que j'ai fait valoir dans *Rev. Ét. Byz.* 16 (1958) 230 n. 1, ajouter celui de la lettre 168 (lignes 28-29).

([2]) Lettre 346, 4-20.

([3]) ZACHARIAE VON LINGENTHAL, *Op. cit.*, p. 1417-22; cf. DÉM. CYD. lettre 79 et Manuel PALÉOLOGUE, lettre 5 (Legrand, p. 7).

([4]) Lettre 342, 16-19.

Georges Synadène Astras. De Lemnos, dont il fut gouverneur sous Jean Paléologue (vers 1358-1361), Astras envoya une lettre à Cydonès, dans laquelle il plaisantait sur les fonctions lucratives que son ami exerçait et sur les honneurs dont on le comblait. Cydonès réplique: « Si tu veux parler de ma charge de trésorier, et des revenus publics, et de l'autorité que j'exerce sur les douanes, hélas, à l'heure actuelle le métier ne paye pas, et même n'existe pas » (faisant allusion, sans doute, à l'état désolé du trésor) (1). Le *μεσάζων* Cydonès dirige donc à cette époque les deux ressorts financiers que le *μεσάζων* Alexis Apocauque, ainsi qu'on l'a dit, détenait de 1328 à 1341, et qui faisaient de lui le ministre par excellence, le *τῶν κοινῶν πραγμάτων διοικητής*. Mais Alexis, on l'a vu, exerçait sa triple charge en second; il était, si l'on peut dire, vice-premier, substitut de Jean Cantacuzène, le grand Domestique et vrai premier ministre. Cydonès, lui, était vraiment premier. C'est en cette qualité, et non comme chancelier proprement dit, qu'il dépouillait le courrier impérial, comme il dit, en 1364, dans sa lettre 93 à Simon Atoumanos (2). Sa lettre 99, qui, malheureusement, n'est pas datable, montre comment le chancelier peut devenir conseiller principal du prince et premier ministre. Cydonès avait obtenu de l'empereur un acte en faveur d'un inconnu, chassé de sa ville natale par une faction politique. Sur son ordre un clerc de chancellerie (*γραμματεύς*), mit au net le brouillon d'un prostag-

(1) Lettre 47, 38-40.

(2) Lettre 93, 30-31. La lettre est sans adresse dans les manuscrits. Le regretté cardinal G. Mercati a identifié le destinataire: *Studi Bizantini e Neollenici*, 3 (1931) 211-214. Mais la date qu'il proposait (automne 1366–printemps 1367) est erronée, parce qu'un examen détaillé de la lettre la montre antérieure au départ de Venise de Pierre Ier, roi de Chypre, en juillet 1365; v. lignes 60-67. Cependant la date que je proposais présentait une difficulté: Cydonès fait allusion (lignes 16-21) au «transfert» de son ami d'une cité à une autre, plus importante. G. Mercati a reconnu qu'il s'agit d'une translation épiscopale. Or Simon Atoumanos passa, le 17 avril 1366, de son siège de Gerace à la métropole de Thèbes en Béotie. Avec la date que j'ai adoptée – été 1364 -- il fallait supposer que Simon Atoumanos avait été transféré, peu auparavant, de Gerace à un autre siège épiscopal, mais qu'il n'avait pas pris possession de celui-ci. Cette conclusion, qui pouvait paraître hardie, vient de recevoir un *confirmatur* vraiment inattendu, grâce à un document que m'a signalé mon confrère le R.P. Th. Käppeli, et qu'on lira dans l'Appendix B du t. II de la Correspondance de Démétrius Cydonès, p. 431-32.

ma impérial (ἐντολαί). Mais quand le chancelier soumit au monarque la pièce à signer, le vent avait tourné. Une influence occulte (βέλος ἐξ ἀφανοῦς) s'était exercée sur le prince, qui refusa de signer, et le ministre quitta l'audience avec son parchemin inutile, se promettant, et promettant à son protégé, de retourner à la charge le plus tôt possible. Dans l'histoire de cet incident nous saisissons sur le vif la cause unique, tant de la puissance du chancelier que de sa faiblesse. La rédaction des projets de lettres et de chartes, le contact immédiat avec le souverain, dont la signature leur donne valeur légale, ouvrent la porte à l'influence de celui qui les prépare et présente. Il devient presque naturellement le conseiller très écouté du prince, et son influence croît avec son crédit... ou avec l'indolence du maître. Mais dès que celui-ci ne signe plus de confiance, le pouvoir du ministre croule. — Dans sa lettre 338, adressée, dans les premiers mois de l'année 1387, je crois, à un personnage influent auprès de Jean V Paléologue, Cydonès dit qu'il servit celui-ci pendant 30 ans. C'est un chiffre rond, dans lequel sont comptées les années 1376-1379, où Jean V était en prison, et les années 1372-1375 environ, où Cydonès était en disgrâce. Durant cette disgrâce prolongée il ne semble pas que le service du ministre ait été complètement interrompu, sauf, naturellement, pendant son absence à Lesbos (1), en 1373-1374, et pendant une retraite dans sa demeure aux Manganes (2), dont la durée est imprécisable, et qui prit fin en automne 1375 si j'ai bien daté la lettre 187 à Rhadènos. Au début de sa longue disgrâce, peu après le retour d'Italie, en automne-hiver 1371-1372, Cydonès composa son *Oratio ad Ioannem Palaeologum*. Il demande d'être relevé de ses fonctions,

(1) Pour le séjour de Cydonès à Lesbos en 1373-1374, lire la lettre 117, qui est antérieure, mais de peu; les lettres 135-138, 192 et peut-être 120, qui y furent écrites; la lettre 140, postérieure de peu au retour. Cette dernière montre que Cydonès était dans la capitale quand y arrivèrent les 4 nonces de Grégoire XI, partis d'Avignon en été 1374. — Environ dix ans plus tard Cydonès fit un autre séjour à Lesbos, moins agréable que le premier; lettres 202 et 242.

(2) Aux Manganes — sûrement le monastère Saint-Georges — Cydonès avait un pied-à-terre permanent, probablement sous forme d'un *adelphâton*; nous l'y trouvons en 1354-1355, après la chute de Jean Cantacuzène (lettres 49 et 50); en 1365-1366, après la mort de son ami Astras (lettres 98 et 100); en automne 1375, vers la fin de sa longue disgrâce (lettre 187) et probablement au printemps 1383 (lettre 3 de Manuel Paléologue, Legrand, p. 3, et lettre 276 de Cydonès).

soit définitivement, soit pour un temps qui lui permît d'aller en Italie, perfectionner son latin et s'initier à la philosophie et à la théologie scolastiques. Il décrit fort bien son rôle de principal ministre, et sa façon d'en comprendre et d'en pratiquer les devoirs. Mais on y chercherait en vain le mot *μεσάζων*, et la moindre allusion à son office de chancelier. En histoire byzantine comme ailleurs, et plus qu'ailleurs, combien il faut se garder d'argumenter *ex silentio!* Il faudra ne pas oublier la leçon en étudiant le témoin capital qui nous parle du *μεσάζων* au XIIIe siècle, mais qui ne prononce jamais le mot!

V. – Georges Acropolite.

Démétrius Comnène Tornicès fut *μεσάζων* de l'empereur Théodore Ier Lascaris (1205-1222). Michel Choniate (appelé communément, mais à tort Acominate), le docte métropolite d'Athènes, lui donne ce titre dans l'adresse d'une lettre qui est de 1217 au plus tôt (1). Il le portait encore sous Jean III Doucas Batatzès (1222-1258), jusqu'en 1252, date de sa mort (2). L'inconnu, sûrement bien informé, qui compila, vers la fin du siècle, le cartulaire de Notre-Dame du Mont Lembos, près de Smyrne (3), copiant plusieurs chartes de Jean III, ajoute cette note *εἶχε... καὶ κάτωθεν σημειωμένον, ὡς ἔθος τοῖς μεσάζουσι, τὸ « διὰ τοῦ Τορνίκη Δημητρίου »* (4). Il est difficile de préciser la portée des mots *ὡς ἔθος*, et d'estimer quelle est, sur ce point, l'autorité du compilateur. Mais deux choses sont hors de doute: 1° Tornicès était *μεσάζων* et 2° cet office le mettait en rapport avec la chancellerie de l'empereur

(1) *Oeuvres complètes*, éd. S. Lambros, t. II, Athènes, 1880, p. 356 lettre 180. Pour la date v. G. Stadtmüller, *Michael Choniates, Metropolit von Athen* (Orientalia Christiana, 33, 2, Rome, 1934, p. 123-325), p. 266; cf. p. 205-206.

(2) Sur lui v. F. Dölger, dans *Byz. Zeitsch.*, 27 (1927) 303 n. 1.

(3) F. Miklosich-J. Müller, *Acta et diplomata Graeca medii aevi*, t. IV, Vienne, 1871, 1-289. Pour la chronologie des chartes, v. F. Dölger, *Chronologisches und Prosopographisches zur byzantinischen Geschichte des XIII. Jh.*, Byz. Zeitsch. 27 (1927) 291-320.

(4) F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, München, 1924-1932, 1714-17, 1727, 1739, 1770; cf. 1755, pour le monastère Saint-Jean de Patmos.

Jean III. Georges Acropolite, l'historien du règne, qui n'emploie nulle part le mot *μεσάζων*, écrit que Tornicès était *τὰ κοινὰ διέπων καὶ μεσιτεύων ταῖς ὑποθέσεσιν* (1). S'il avait voulu parler un langage simple et naturel, au lieu de *διέπων* il aurait écrit *διοικῶν*, au lieu de *μεσιτεύων* il aurait dit *μεσάζων*, et les *ὑποθέσεις* seraient demeurées des *πράγματα*. Il nous aurait donc appris que Tornicès était *τὰ κοινὰ διοικῶν, καὶ μεσάζων τοῖς πράγμασιν* ou bien *διοικητὴς τῶν κοινῶν, καὶ μεσάζων τῷ βασιλεῖ*. — Un peu plus loin Acropolite écrit deux fois de suite que Tornicès était *οἰκονόμος τῶν κοινῶν* (2). Le terme *οἰκονόμος* est un équivalent littéraire de *διοικητής*, et l'expression, où l'on a voulu voir une terminologie officielle propre à l'époque de Nicée, n'est qu'une fleur de style, éclose dans le jardin très personnel de l'historien (3). Nous traduirons sans plus que, pour Acropolite, Démétrius Comnène Tornicès était « ministre », et même « premier ministre », en même temps qu'il était chancelier. Pour honorer le chef de son gouvernement Jean III l'adopta comme frère, et l'appelait de ce nom dans ses lettres privées et officielles. Tornicès, auquel son office de *μεσάζων* ne conférait aucun rang d'honneur, se trouvait élevé, comme frère de l'empereur, au dessus de toutes les dignités protocolaires. Quand il vint à manquer, nous dit encore l'historien, pendant quelque temps l'empereur se passa de premier ministre, et même de chancelier, et, au lieu de passer par un ou deux chefs de service, il se fit servir directement par des subalternes; plus précisément par deux groupes de subalternes, correspondant à la double série des fonctions que le défunt avait cumulées. Voici ce texte, qu'il importe souverainement de bien interpréter:

οὑτωσὶ δὲ διατεθειμένου τοῦ βασιλέως, παρ' ἐλπίδας ἐφιφοιτᾷ τῷ βασιλεῖ πρόσφυξ ὁ ἀπὸ Καστορίας Γλαβᾶς καὶ συνεχῶς ὁ Πετραλίφας Θεόδωρος ὁ ἐπὶ θυ-

L'empereur était dans ces dispositions quand, à l'improviste, se réfugia auprès de lui Glabas de Castoria, et immédiatement après, Théodore Pétrali-

(1) ACROPOL. 40, p. 66, 15-16 Heisenberg.

(2) ACROPOL. 49, p. 90, 24 et 50, p. 93, 20.

(3) Si Georges Acropolite avait voulu désigner l'activité propre de son *οἰκονόμος τῶν κοινῶν* par un substantif, nous aurions vu l'*οἰκονομία τῶν κοινῶν* prendre place, tout naturellement, entre la *κοινῶν διοίκησις* ou les *κοιναὶ διοικήσεις* de Nicétas Choniate (574, 4 et 652, 22-23 Bonn) et la *δημοσίων διοίκησις* de Nicéphore Grégoras (XIV, 3, 8-II 702, 5 Bonn).

γατρὶ γαμβρὸς τοῦ Τορνίκη Δημητρίου τοῦ Κομνηνοῦ, ὃς τὰ κοινὰ συνδιέπων ἦν τῷ βασιλεῖ Ἰωάννῃ, πάνυ παρ' αὐτοῦ φιλούμενος καὶ τιμώμενος. ἀδελφὸν γὰρ αὐτὸν ἐν τοῖς γράμμασιν ἀπεκάλει. ἐξ ἀνθρώπων δὲ πρὸ καιροῦ γέγονεν. οἰκονόμος οὖν τῶν κοινῶν οὐκ ἦν ἐν τιμῇ καὶ ὀφφικίου ὀνόματι γνωριζόμενος, τοῖς τυχοῦσι δὲ ἐχρῆτο εἰς ὑπηρεσίαν ὁ βασιλεὺς καὶ γραμματικοῖς ἀνωνύμοις, τῷ Μεσοποταμίτῃ Ἰωσὴφ καὶ τῷ ἐξυπηρετήσαντι αὐτῷ Νικηφόρῳ τῷ Ἀλυάτῃ, ἐν δὲ τοῖς ἐλλογιμωτέροις γράμμασι καὶ ἀξίοις σπουδῆς τῷ Μακρωτῷ Ἰωάννῃ καὶ ἐμοί... (1).

phas, époux de la fille de Démétrius Tornicès le Comnène. Ce dernier avait géré les affaires publiques sous l'empereur Jean, qui l'aimait beaucoup et le comblait d'honneurs et l'appelait « frère » dans ses lettres; il venait tout juste de mourir. Pour le moment il n'y avait donc pas de premier ministre, reconnaissable comme tel à ses honneurs et au titre de sa charge. L'empereur se faisait servir par les hommes qu'il avait sous la main, et par des scribes obscurs, Joseph Mésopotamite et Nicéphore Alyatès, son ex-valet de chambre. Pour rédiger les pièces au style plus soutenu et au contenu plus important il recourait à Jean Macrotos et à moi.

Ce texte capital permet de définir les rapports entre l'office de chancelier et le rôle de premier ministre. Feu Tournicès fut titulaire d'un *ὀφφίκιον*; il en portait le nom (*ὄνομα*). Le cartulaire de la Lembiotissa nous apprend en effet qu'il fut *μεσάζων*, terme technique dont le styliste lettré qu'était Acropolite a pudiquement voilé la nudité, mais qu'on devine sous le déguisement de son *μεσιτεύων*. Tornicès était aussi détenteur d'un grade honorifique, d'une *τιμή*; il était officiellement « frère » de l'empereur. Enfin il accomplissait les fonctions de premier ministre *οἰκονόμος τῶν κοινῶν*. Lui disparu ces fonctions sont remplies par des « ministres » sans qualification spéciale, choisis au petit bonheur. Dans la masse confuse de ces employés notre lettré met à part une catégorie restreinte, aux fonctions plus déterminées: les clercs de chancellerie. A défaut de *μεσάζων* l'empereur fait rédiger sa correspondance officielle par des scribes obscurs, (*ἀνώνυμοι*), comme Joseph

(1) Acrop. 49, p. 90-91.

Mésopotamite et Nicéphore Alyatès. Toutefois, quand l'occasion l'exigeait, le monarque faisait appel à des écrivains rompus au métier, tels Jean Macrotos et Acropolite lui-même. Cet état de choses dura environ une année, jusqu'à ce que Jean III eut trouvé un nouveau ministre (*σύμβουλος ἐν ταῖς ὑποθέσεσιν* et *ὑποδρηστήρ*), dans la personne de Phocas, métropolite de Philadelphie [1]. Mais l'historien rhéteur ne s'abaisse pas jusqu'à nous dire si ce nouvel *οἰκονόμος τῶν κοινῶν* recouvrait aussi la charge de *μεσάζων*.

VI. – Conclusion.

Au XIII[e] et au XIV[e] siècle le *μεσάζων* est le ministre-chancelier de l'empire romain d'Orient. Il est parfois, mais pas nécessairement, premier ministre de fait. Il a sous ses ordres les scribes de la chancellerie impériale (*γραμματικοί* ou *γραμματεῖς*). Le mot *μεσάζων* n'est pas un titre qu'on puisse porter sans exercer les fonctions, mais un vocable désignant la personne qui les exerce. C'est pourquoi les fonctions du *μεσάζων* sont exercées, selon le Pseudo-Codinus « par celui auquel l'empereur en donne l'ordre », tandis que les dignités auliques, énumérées par le même auteur, sont conférées à vie. Les fonctions du *μεσάζων* sont honorables, mais ne donnent droit, ni à un rang ni à des insignes propres.

Pour désigner un ministre en général, et surtout le premier ministre, les écrivains byzantins du XIII[e] et du XIV[e] siècle emploient l'expression *διοικητὴς τῶν κοινῶν* ou un équivalent. C'est un terme propre, mais pas technique. Il reste à voir si le mot évoquait aussi pour eux, d'une façon permanente, l'idée des fonctions financières que nous voyons souvent remplies par les *διοικηταὶ τῶν κοινῶν*.

Raymond-J. Loenertz, O. P.

[1] Acrop. 50, p. 97, 5-6.

Due omelie di Zenobio di Gazir in versione italiana

Le notizie su Zenobio, discepolo di S. Efrem, sono state raccolte recentemente da A. VÖÖBUS, *Literary critical and historical Studies in Ephrem the Syrian*, Stockholm, 1958, pp. 114-15. Zenobio, in siriaco *Zeinōb*, viene commemorato nel « Testamento di S. Efrem », e segnalato da Ebedjesu nel suo « Catalogus librorum » come polemista valido contro Marcione e Panfilo. Un'altra notizia agiografica lo fa diacono della chiesa di Edessa. Fu celebrato anche come « maestro » e scrittore e come fautore del monachesimo. Il suo titolo di « gezārāiā » resta un po' equivoco. Gli antichi, con Assemani, lo hanno capito nel senso che Zenobio sia nato a Gazirāh, chiamata Bethzabdā, vicino al Tigri superiore. Vööbus preferisce invece una spiegazione semantica fondata sul significato di « agile », « attivo » e « bravo » che la parola ha in siriaco. Il traduttore armeno introduce una nuova soluzione. Zenobio sarebbe stato addirittura vescovo di Gazir o Gazirāh. Altre fonti segnalano come vescovo di Gazirāh verso il 364, Eliodoro (1) seguito da Dausas. Fra costui e il vescovo Maras, che assisté al concilio di Calcedonia v'è un vuoto nel quale potrebbe includersi Zenobio. Per me tuttavia la prima ipotesi resta sempre la più probabile. Essendo note in versione armena altre due omelie di Zenobio in elogio di Melezio di Antiochia, si può concludere che egli non è morto prima del 381.

Un'antica versione armena pubblicata nello « Handes Amsorya » 35 (1921) pp. 545-55 e nell'« Azgayin Madenataran » 97 (1923) 102-110 ci ha conservato le due omelie contro Giuda di cui il mechitarista Vardan Kaichichian ha fatto la versione in italiano. Le omelie, pronunciate nel Mercoledì Santo, mettono in rilievo sia

(1) Vedi M. LE QUIEN, *Oriens christianus*, II, Parisiis 1740, coll. 1003-04.

il tradimento di Giuda che la lavanda dei piedi. Sono quindi omelie associate alla liturgia del giorno.

Le citazioni evangeliche saranno state fatte, nell'originale siriaco, dal consueto Diatessaron, che però avrà subito facilmente qualche lieve ritocco per adattarlo al Diatessaron armeno. Comunque nella seconda omelia troviamo una citazione combinata fra i diversi evangeli — Mt. Mc. Io. — il che è tipico del Diatessaron.

Lo stile tradisce il polemista incisivo. Niente di molto nuovo nella teologia e nell'esegesi. Giuda uscì prima della Comunione eucaristica. Interessante la distinzione fra « Agnello mistico », nel sacrificio eucaristico, e « Agnello vero ». Si suppone che Gesù abbia mangiato l'Eucaristia (« il vero Agnello mangiò prima l'Agnello mistico »). Abbiamo creduto utile di offrire in una lingua europea due sermoni di Zenobio di Gazir, dato che il discepolo di S. Efrem è finora pressochè sconosciuto per la maggioranza dei patrologi.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Omelia del beato e santo vescovo Zenobio di Gazir, pronunciata il Mercoledì Santo, contro Giuda il traditore e discepolo iniquo.

Mentre i pontefici erano adunati in consiglio per trovare la scusa con la quale potessero uccidere Gesù, ecco giungere Giuda, uno dei dodici e li fa tacere (tacquero) perchè sembrò loro che da spia fosse venuto per riferire (ai suoi) sull'astuto consiglio. E quando il ladro aprì la bocca e cominciò a dir loro: « Cosa volete darmi ed io lo consegnerò nelle vostre mani? » (1), i pontefici « si meravigliarono » (2) non potendo credere che dicesse sinceramente il vero. E quando li assicurò con giuramento che se gli avessero dato trenta (monete di) argento, avrebbe tradito il Maestro, si meravigliarono ancora di più, perchè giungeva al consiglio l'esecutore (dei disegni) del consiglio. Credettero gli stolti pontefici che il successo venisse da parte di Dio mediante l'incredibile arrivo di Giuda, il quale in quel momento veniva a presentarsi al consiglio.

E tu, o Giuda, perchè tradisci il Maestro nelle mani dei nemici affinchè lo tormentino e l'oltraggino e perfino lo crocifiggano? Quale male hai mai conosciuto nel tuo Maestro? Perchè ti sei recato con tanta premura a tradirlo alla morte? Forse egli non ti ha fatto operare cose mirabili come agli altri apostoli? Forse non sanavi gli ammalati e liberavi gli indemoniati, mentre tu stesso eri peggiore degli inde-

(1) Mt 26,15.
(2) Lc 22,5.

moniati? Forse non scongiuravi i demoni, mentre in te abitava una legione di diavoli? Forse non ti ha fatto capo ed economo, mentre conosceva sempre il tuo furto? Forse Lui stesso non ha consegnato la borsa nelle tue mani pur conoscendo la tua sdruggevole natura umana? Forse non ti aveva accolto fra gli altri Apostoli mentre Egli sapeva che l'avresti tradito? Forse non ti aveva promesso lo sgabello del giudizio pur sapendo che l'avresti tradito al giudizio? Ebbene, perchè hai consegnato alla morte Colui che ti aveva elargito tanti beni?

Forse che quando ti sei invecchiato nella dottrina hai trovato in essa qualche macchia...Allora (però) perchè ti sei fatto corrompere con doni? Se l'avesti consegnato alla morte senza la corruzione dei doni, ti avrebbero benedetto lo stesso secondo le leggi.

E voi, pontefici, perchè non domandate a Giuda per quale motivo tradisca il Maestro mediante la corruzione dei doni, poichè siete giuristi e maestri della Legge? La Legge non comanda di uccidere nessuno mediante la corruzione dei doni. Se con taglie uccidete qualcuno sarete disprezzatori della Legge. Se per Giuda occorrevano le mancie per tradirlo, quale vantaggio (risultava) per voi? Perchè con trenta denari vi siete addossati enormi peccati? Se, come disse Giuda, era seduttore del popolo, anche se egli non l'avesse tradito, la Legge stessa l'avrebbe condannato a morte. Se è seduttore del popolo, perchè corrompere Giuda con regali? Se conoscete la Legge, perchè non l'osservate nell'uccidere Gesù? Perchè spendete danaro per Colui che è notte e giorno dinanzi a voi? Oppure perchè pregate Giuda di consegnarvelo? Forse non era sempre da voi a predicare nel Tempio?

Ma i pontefici che si sono rallegrati all'arrivo di Giuda non è che non potessero arrestarlo (Gesù), poichè non di rado entrava nel Tesoro e conversava con essi; ma si sono rallegrati singolarmente al suo arrivo (Giuda) perchè così potevano meglio rispondere al popolo. Infatti prima che egli giungesse erano sospettati da parte del popolo che cioè l'avrebbero ucciso per invidia. Mentre poi giunse Giuda presso di loro simularono di purgarsi dell'invidia che (invece) favorivano nei loro cuori. E così ingannarono il popolo nel giudicare Gesù affermando che Egli conosceva bene il suo consigliere, Giuda, il quale per la sua fedeltà aveva nominato procuratore; (ora) questo Giuda, che per la sua fedeltà teneva la borsa, è stato proprio lui a venire da noi e a consegnarlo alla morte.

O Giuda che ti sei precipitato ad accettare i trenta argenti e non ti vergogni presso i pontefici di vendere l'innocente! Forse questi trenta denari erano migliori di quelli che possedevi? Il danaro dunque ti ha accecato la mente, e la tua avarizia ti ha fatto perdere anche il danaro che possedevi e non te ne accorgi! Eri procuratore ed apostolo, più grande di Giovanni, che era il più grande fra i nati dalle donne, eppure hai voluto vendere il tuo Maestro! Ti ha tolto egli forse la grandezza che possedevi o quale male ti ha fatto? Forse non ti ha dato un trono (di giudizio)? Oppure quale bene non ti ha concesso? Ti ha costituito giudice per quell'ora ultima quando verrà a giudicare tutte le genti. Forse non ti ha promesso di mangiare e di

bere alla mensa del paradiso? Forse non ti ha concesso la potestà di cacciare i demoni e di guarire gli ammalati? Perchè dunque sei impazzito e perdi per trenta argenti la tua grandezza che sarai incapace di riacquistare? Pur (se volevi) ammucchiare dei beni e delle ricchezze, avresti potuto accumulare ricchezze più di tutti quei tesori del Tempio, quando cioè ti ha inviato a guarire. E se allora non potevi accettare (danari) per timore all'apostolo che ti accompagnava, adesso se avesti voluto andare nelle città degli ebrei e dei pagani e con guarigioni da te operate avresti potuto ammucchiare argento e oro quanto desideravi.

Giuda se ne andò dai pontefici e per trenta denari si spogliò da ogni grandezza affinchè gli scribi e i farisei Lo (Gesù) catturassero, e siccome essi avevano premura di eseguire l'opera, concessero subito il danaro desiderato affinchè tradisse Colui che cercavano, al Quale (sia) potestà gloria in eterno. Amen.

Del beato Zenobio vescovo di Gazir in occasione del tradimento di Giuda

Dopo che Giuda parlò coi pontefici e ritornò dai discepoli, dopo tutti quei mali che operò, guarda che cosa ha fatto il Signore. « Si spogliò dei suoi vestimenti, si cinse un grembiule, riempì di acqua il catino, come una vasca, e si avvicinò per lavare i piedi » (1) di Giuda, come i peccati di tutto il mondo nel battesimo. Cominciò a manifestare il suo amore a Giuda, il quale era andato dai crocefissori a mostrare l'odio che aveva verso il Maestro. Di grande stupore sono stati colti le Potestà (Angeli) nel contemplare Iddio che si umiliava a lavare i piedi di colui che si era deciso a tradirlo alla morte di croce. Ha lavato i piedi (di Giuda) con acqua liberandoli dalle spine prese nel cortile di Caifa, ha lavato dando ristoro ai piedi stanchi dalla fatica dopo la corsa fatta con essi per andare a tradirlo alla crocefissione, ha asciugato i piedi del servo che tradì il Padrone per trenta argenti. Anticipò nell'onore fra i suoi compagni colui che solo fra tutti l'aveva odiato. A che cosa assomigliava il cuore di Giuda quando le sante mani del Signore lavavano i suoi piedi stanchi? Forse si è pentito un po' nel suo cuore in quel momento? O invece, come disprezzò il dono della sua guarigione, così anche il lavaggio dei piedi? Poichè Satana gli suggeriva tali malizie, forse diceva in mente sua: Se anche mi dovesti fare doni maggiori di questi trenta argenti, questi non li perderò giammai! Pietro, che tanto L'amava, non potè resistere alle grandi grazie, mentre Giuda, che era traditore, con tanta spigliatezza e sfrontatezza porse il suo piede a lavare.

« Quando (Gesù) compì ogni cosa si mise i suoi vestiti e sedette » (2) Cominciò a insegnar loro l'umiltà che Egli stesso aveva mostrato

(1) Io 13,4-5.
(2) Io 13,12.

con parole ed opere. Colui che accettò il comandamento di amare il prossimo cominciava subito a mostrare il suo odio verso il Maestro. (Così) Egli, il Maestro che per dare esempio lavava i piedi degli amici, fu tradito al battesimo di sangue. E il Signore non volendo infamarlo (Giuda) davanti ai discepoli, manifestò il segreto con enigmi su ciò che egli deliberava coi pontefici. Pronunciò queste cose dopo aver detto: « Pensate ciò e mettetelo in pratica e sarete beati » ([1]). Allora disse all'udito a Giuda: « Era necessario che fosse fatto ciò che è scritto nella S. Scrittura: Colui che mangia con me mi ha fatto tradimento » ([2]). Ancora una volta gli promise di mangiare e di bere con Lui alla mensa del cielo. Ma a Giuda nè la lavanda dei piedi gli spense il desiderio del danaro che gli avevano promesso i sacerdoti, nè per parole del Signore si ritirò dalla sua decisione, nè anche ebbe paura del fatto che Gesù gli aveva rivelato in segreto e con enigmi che era stato ingannato dall'infelice promessa. Disprezzò per quei beni il Regno e il banchetto del cielo, e stimò di più i trenta soldi che il Signore del Paradiso.

Il Signore, nel vedere che quelle parole non commovevano Giuda al pentimento, « si turbò nell'anima e disse: Sinceramente vi dico, uno di voi che mangia con me pane, or ora mi tradirà ». Si rattristarono gli apostoli e cominciarono a pensare ognuno di loro: « Forse sarò io quel traditore? » ([3]). Benchè sapessero che in essi non v'era nessun desiderio di malizia, d'altra parte però erano sicuri che le parole uscite dalla bocca del Signore non erano infondate. Per le veraci parole del Signore cominciarono a dubitare sulla veracità della loro mente, e per il sincero avviso del Maestro cominciarono a mettere in dubbio la sincerità del loro cuore.

Tutti insieme gli apostoli si sono rattristati e ad un tratto il loro cibo in bocca è diventato amaro, per il grande amore che avevano verso il Maestro: e quando sentirono che l'avrebbero tradito, la loro tristezza aumentò ancora di più. La loro festa si cambiò in lutto e la gioia vespertina in afflizione. Simone, non potendo resistere al dolore, si rivolse a Giovanni per domandare chi sarebbe stato colui che l'avrebbe tradito, affinchè il lutto si allontanasse da loro; poichè la loro mente era oppressa da un indicibile mestizia, poichè una duplice tristezza li aveva colpiti in quell'ora: prima di tutto perchè il Maestro sarebbe morto, secondariamente perchè sarebbe morto dalle loro mani. Il Signore per pacificare i dieci compagni commossi di Giovanni (gli) disse: « A chi io bagnerò il boccone è quello che mi tradirà » ([4]). Il cuore di Giuda fu colpito nel vedere che veniva manifestato il segreto con parole chiare e con un chiaro segno, e si separò da loro, specialmente quando vide che alla domanda (rivoltagli, Gesù) gli dava un boccone

([1]) Io 13,17.
([2]) Io 13,18.
([3]) Io 13,21; Mt 26,22; Mc 14,18.
([4]) Io 13,26.

non secondo l'usanza. Con quel pane che da poco ha ricevuto si è privato del pane vivo che gli apostoli stavano per prendere ancora. Col pane bagnato si è privato della benedizione. Il Signore, Lui stesso, ha dato quel pane a Giuda, Lui stesso ha consegnato spontaneamente la sua carne a Giuda perchè prima (la) bagnò e poi (la) diede. Lui stesso si affrettò ad immolare misticamente la sua carne prima dei veri crocefissori. Il Signore spontaneamente se ne andò alla Passione in questa Pasqua la quale è la consumazione di tutte le Pasque.

In questa festa nella quale sono comprese tutte le feste e sono state sigillate coll'agnello, l'agnello che proveniva dal tempo di Mosè: in questa festa nella quale si sono consumate le leggi, adempite le profezie: in questa finale che è l'ultima, come disse Giovanni [1]: in questa festa nella quale fu soppresso il regno di Giuda e il sacerdozio della famiglia di Heli: in questa festa nella quale fu immolato l'agnello mistico e ucciso il vero agnello: in questa festa nella quale è cessato il vecchio Testamento coll'annunzio del nuovo: in questa festa nella quale furono stabiliti i sacramenti e si è rivelata la verità, sono scomparse le tenebre ed è sorta la consumazione dei tempi. In questa festa nella quale col sacrificio dell'Unico sono cessati gli altri (poichè) egli si sacrificò in propiziazione per tutte le creature e cessarono tutti i doni con il sacro sangue dell'Unico che si è rinnovato per noi: in questa festa nella quale il Signore spezzò la sua carne volontariamente e la diede agli apostoli perchè la mangiassero con tremore, poichè il vero agnello mangiò prima l'agnello mistico affinchè unisse tutti e due in uno, come dice l'Apostolo [2]: in questa festa nella quale venne distrutto il tempio del popolo (eletto) e si edificò la Chiesa dei pagani: in questa festa nella quale si sono operati tanti mutamenti, (sia) gloria al Padre che inviò il suo Unigenito per il giudizio e la redenzione del mondo e per la vivificazione delle anime nostre! Gloria a Cristo in eterno! Così sia.

(1) Cfr. Io 13,1.
(2) Cfr. 1 Cor. 10,17.

Le commentaire sur les Psaumes d'Evagre le Pontique

Voici vingt ans, H. Urs von Balthasar, alerté par une étude de Bousset (1) dont il développait les conséquences dans un sens imprévu par l'auteur, émettait l'idée qu'une fraction importante des *Selecta in Psalmos* édités sous le nom d'Origène par De La Rue (2) et de l'*Origenes in Psalmos* édité par Pitra (3) pourrait bien être d'Evagre; une analyse interne des gloses envisagées permettait d'y retrouver avec une telle netteté les caractéristiques de pensée et de style du Pontique qu'il concluait à leur origine évagrienne (4).

Le faisceau de preuves réuni par Balthasar semblait convaincant. Mais il ne s'agissait que de critères purement internes. En outre, ceux-ci ne donnaient, de l'aveu même de l'auteur, de résultats décisifs que dans les cas les plus nets, laissant dans l'ombre une masse de cas douteux où l'on ne pouvait trancher avec sûreté entre Evagre d'une part et Origène (ou Eusèbe, ou Didyme) de l'autre. Fallait-il donc renoncer à avoir autre chose qu'un avant-goût de ces commentaires d'Evagre sur les psaumes, faute de pouvoir en cerner exactement l'étendue? Il semble que les manuscrits nous permettent à la fois de confirmer les vues de Balthasar par une quasi-signature évagrienne, et de discerner clairement ce commentaire de ceux auxquels le mêlent les éditions de De La Rue et de Pitra.

(1) Dans ses *Apophthegmata*, Tübingen, 1923, p. 281-341, W. Bousset relevait un certain nombre de parallèles textuels entre les *Selecta in Psalmos* édités sous le nom d'Origène dans P.G. 12, d'une part, et les *Centuries Gnostiques* et les *Capita Practica* d'Evagre d'autre part. Il concluait qu'Evagre avait plagié Origène.

(2) P.G. 12, col. 1053 et suiv.

(3) *Analecta Sacra*, t. 2, p. 444-483, et t. 3, p. 1-364.

(4) H. Urs von BALTHASAR, *Die Hiera des Evagrius*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 63, 1939, p. 86-106 et 181-189.

* * *

Le *Vaticanus graecus* 754, magnifique manuscrit du Xe siècle, est une chaîne au psautier « en couronne » qui offre, dans les marges ménagées autour du texte sacré, de très nombreuses gloses (1). Certaines sont précédées d'un lemme, d'autres d'un simple signe conventionnel, d'autres enfin d'un numéro. Or la graphie des numéros comme le système de numérotation permettent immédiatement de voir qu'il y a *deux* séries de gloses numérotées. L'une, signalée par des nombres écrits en onciales surmontées d'un trait horizontal (ex. Ā) et procédant par centuries, nous donne le commentaire des psaumes d'Athanase (2). L'autre, indiquée par des nombres écrits en minuscules surmontées d'un trait plus long terminé par un apex et recourbé comme un crochet (ex. *α*), et dont la numérotation reprend à *α* au début de chaque psaume, est celle qui nous intéresse ici, et dont nous allons étudier l'attribution (3).

Notre seconde série numérotée est anonyme, sauf aux fol. 46v-47 (il s'agit du Psaume 7), où les cinq gloses *β*, *γ*, *δ*, *ε*, *ς*, sont

(1) Décrit par R. DEVREESSE dans *Codices Vaticani Graeci*, III, Cité du Vatican, 1950, p. 269-271. Analysé pour son système de sigles, notamment pour ses deux séries de numéros, par G. MERCATI, *Alla ricerca dei nomi degli « altri » traduttori nelle Omelie sui Salmi di San Giovanni Crisostomo*..., coll. Studi e Testi 158, Cité du Vatican, 1952, p. 154-156. Classé dans le type XIII des chaînes au psautier par KARO-LIETZMANN, *Catenarum graecarum catalogus*, dans les *Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philol. - hist. Klasse, 1902, et tirage à part, Göttingen, 1902, p. 41, mais rattaché au type XIX, où se trouvent le *Coislin* 10 et autres chaînes athanasiennes, par M. RICHARD, *Quelques manuscrits peu connus des chaînes exégétiques et des commentaires grecs sur le psautier*, dans *Bulletin d'information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, n. 3, 1954, p. 88.

(2) Cette attribution, suggérée par notre manuscrit lui-même accolant le nom d'Athanase à cette série dans une dizaine de cas, est authentifiée par d'autres témoins. Signalée par G. Mercati, *op. cit.*, passim, elle m'a été confirmée par R. Devreesse, M. Richard et le P. Foret.

(3) G. Mercati conclut ainsi son étude sur le double système de numérotation de notre manuscrit: « ... chi può... dire che compilatore e copisti non abbiano scansato con quei semplicissimi ripieghi di ripetere migliaia di volte il nome di Atanasio e l'altro? e che talune esteriorità purchè ben intese, non possano risparmiare anche ai cercatori fatiche e dubbi innumerevoli? » (Studi e Testi 158, p. 156). Sans doute. Mais en l'absence d'un code, l'anonymat de « l'autre » reste ainsi entier.

chacune précédées, outre leur numéro respectif, du lemme $\overset{\varrho}{\omega}\gamma^{\varepsilon}$/ ou *ὡϱιγ*$^{\varepsilon}$/, de la même main, et au fol. 303 où la seconde glose *μα'* (concernant le v. 96 du ps. 118) est de même précisée par le lemme $\overset{\gamma}{\text{ὡ}}_{\varrho\iota}$/. Il y aurait là un indice en faveur de l'attribution de la série à Origène, pour autant qu'on peut faire confiance à des lemmes. Mais par ailleurs le *Vaticanus gr.* 754 offre, distinctes de notre série numérotée et concurremment à elle, des gloses marquées du lemme « Origène » dont le ton est nettement différent. Preuve que notre caténiste puisait dans deux œuvres distinctes d'Origène sur les Psaumes? (1) Ou dans deux traditions de la même œuvre d'Origène? La différence foncière des deux séries rend invraisemblable cette hypothèse. Ou encore dans Origène (pour les gloses marquées de ce nom) et dans un autre auteur (pour les gloses numérotées en minuscules) dont il ignorait le nom, mais qu'il a eu quelque raison d'identifier à l'Alexandrin pour six gloses sur quelques treize cent vingt?

Mais si notre série est, en gros, anonyme dans le *Vat. gr.* 754, il n'en est pas toujours de même dans les autres témoins manuscrits. Sans avoir pu les consulter tous, ni même peut-être les repérer tous (2), nous discernons une très nette convergence en faveur

(1) On sait qu'Origène a commenté trois fois le psautier: dans des scolies, des homélies et des tomes. Cf. JÉRÔME, *Ep.* 33, 4 et *Commentarioli...*, Prologus (*Anecdota Maredsolana*, III, 1, p. 1-3).

(2) Voici une première liste approximative, dressée à partir des apparats critiques que donnent De La Rue et Pitra à ceux de leurs fragments recoupés par notre série, ainsi que du Catalogue de Karo-Lietzmann corrigé et complété à l'aide des travaux de G. Mercati et M. Richard (nous utilisons le classement de Karo-Lietzmann, rectifié à l'occasion; nous signalons les manuscrits que nous n'avons pu consulter et que nous retenons sur des témoignages indirects):

Type IV: à l'*Ottoboni* 398 (Xe s.) qui est le *Vat. gr.* 14 de Pitra, nous joignons, d'après M. Richard (*art. cit.*, p. 88), le *Mosquensis* 194 (X^{e}-XIe s.) ex-type XIII, que nous n'avons pu consulter.

Type IX: le *Vat. Regina* 40 (XIIIe s., d'après G. Mercati, *op. cit.*, p. 201) qui est le *Vat.* 16 de Pitra.

Type X: au *Bodl. Barocci* 223 (fin du XVe s.), qui est une des sources probables de l'Origène de Barbaro et de Grabe recueilli par De La Rue, nous joignons d'après G. Mercati (*op. cit.*, p. 4, n. 2 et p. 5, n. 1) le *Borgianus Graecus* 2/4 que nous n'avons pu consulter et, d'après Mercati (*ib.*, p. 5, n. 1) et Richard, (*art. cit.*, p. 102, n. 41) le *Jérusalem Bibl. Patr. Ste. Croix* 1 (XVe s.).

Type XII: sur les indications de M. Richard, nous avons constaté que le *Milan F* 12 sup. (XIe s.) contenait notre série jusqu'au ps. 19.

de l'attribution à Origène. Ainsi le *Milan* F 12 sup. nous donne systématiquement notre série sous le nom d'Origène, de même que le *Coislin* 10 et le *Barocci* 223, qui sont parmi les sources,

---

En réalité, ce manuscrit ne relève du type XII qu'à partir précisément du ps. 20. Aussi peut-on prévoir que les autres représentants de ce type ne contiendront pas notre série. C'est en effet le cas du *Vat. Barberini gr.* 340 (Xe s.), rattaché à ce type par M. Richard (*art. cit.*, p. 103, n. 47). Nous n'avons pu consulter le *Vindobonensis gr.* 297, 12 (XIe s.) qui, d'après Karo-Lietzmann, ne donne pas notre série au ps. 22.

Type XIII: le *Vaticanus gr.* 1685 (XVIe s.), qui est le *Vat.* 12 de Pitra. Les deux autres manuscrits rangés dans ce type par Karo-Lietzmann, le *Mosquensis* 194, et le *Vaticanus gr.* 754 sont respectivement rattachés aux types IV et XIX par M. Richard (*art. cit.*, p. 88).

Type XIV: l'*Ambros. B.* 106 sup. (Xe s.), non consulté; Karo-Lietzmann y signale notre série au ps. 22 et Mercati (*op. cit.*, p. 76, n. 1) au ps. 122. De même, le *Vaticanus gr.* 1747 (Xe-XIe s.).

Type XV: le *Paris. gr.* 146, le *Vatic. gr.* 1422 (qui est le *Vat.* 6 de Pitra), le *Paris. Suppl. gr.* 1157, tous du Xe s.

Type XVII: le *Venet.* append. classis I cod. 41 (XVIe s.), non consulté; G. Mercati y signale une glose de notre série au ps. 22,5 (*op. cit.*, p. 207).

Type XVIII: le *Mosquensis* 358 (XIe s.), non consulté; notre série y apparaît aux ps. 22 et 115 d'après Karo-Lietzmann.

Type XIX: au *Paris Coislin 10* (Xe s.), qui est le *Coislin* 1 de De La Rue, nous joignons d'après M. Richard (*art. cit.*, p. 88) notre *Vaticanus gr.* 754, ex-type XIII, qui est le *Vat.* 5 de Pitra. Notre série se trouve aussi dans le *Genuens. Bibl. Mission. Urban.* 3 (XIe s.), mais non dans le *Paris gr.* 167 (XIVe s.) qu'il faut d'ailleurs rattacher au type XXI.

Type XX: dans le *Bodl. Th. Roe* 4, non consulté, notre série apparaît au moins au ps. 22, d'après Karo-Lietzmann.

Type XXIII: le *Vaticanus gr.* 753 (XIe s.), qui est le *Vat.* 4 de Pitra.

Type XXIV: le *Paris. gr.* 169 (XIVe s.).

Type XXVI: le *Taurinensis B. I.* 10 (342 Pasini) = 275 (B VII 30) Consentini Restauré (VIIIe s.), non consulté, offre notre série au ps. 22 d'après G. Mercati (*op. cit.*, p. 194-195), aux ps. 22 et 115 d'après Karo-Lietzmann.

M. Richard nous a signalé le *Sinaiticus* Bibl. Mon. Gr. 27, chaîne non homogène, mais se rattachant partiellement au type XIII/XIX (cf. M. RICHARD, *art. cit.*, p. 103, n. 46), qui contient effectivement notre série.

Enfin, d'après G. Mercati (*op. cit.*, p. 76, n. 1, p. 156 et p. 195), notre série se retrouve, anonyme, dans les marges du Commentaire de Théodoret sur les psaumes contenu dans les manuscrits *Vaticanus gr.* 1232 et *Barberini gr.* 548, non consultés. Mais le *Paris. gr.* 843 ne la contient pas.

Au terme de cette liste, il nous reste à dire tout le secours que nous avons trouvé à l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, dont les collections de photographies et de microfilms nous ont permis de contrôler la plupart des manuscrits ci-dessus énumérés, et spécialement auprès de M. Richard, auquel cet article doit beaucoup.

directes ou indirectes, de l'édition des *Selecta in Psalmos* d'Origène par De La Rue [1]. Elle se retrouve soit sans lemmes, soit sous des noms divers dont le plus fréquent est Origène, dans le *Vat. gr.* 1685 dont Pitra s'est servi, avec notre *Vat. gr.* 754 et quatorze autres vaticans, pour éditer son *Origenes in Psalmos*. Les quelques sondages que nous avons faits sur les microfilms de cinq autres manuscrits nous ont donné les résultats suivants: le *Sinaï gr.* 27 et le *Vat. gr.* 1747 semblent offrir notre série sous le lemme Origène, l'*Ottoboni gr.* 398 (autre source de Pitra) généralement sans lemmes, mais parfois sous le lemme Origène, le *Jérusalem Sainte-Croix* 1 et le *Genuensis Bibl. Mission. Urban.* 3 sans lemmes. C'est encore sous l'anonymat que G. Mercati la retrouve dans les marges du commentaire aux psaumes de Théodoret contenu dans le *Vat. gr.* 1232 et le *Barb. gr.* 548 [2]. Ces observations, pour partielles qu'elles soient [3], nous permettent de dire que la tradition manuscrite, quand elle attribue ce commentaire à un Père, l'attribue presque toujours à Origène. Aussi Mercati, tout en manifestant quelque incertitude [4], en parle-t-il comme d'une « série origénienne » ou de scolies « qui semblent d'Origène pour une bonne part » [5].

Si maintenant nous considérons non plus les lemmes, mais les gloses elles-mêmes, nous constatons qu'elles se retrouvent quasi toutes, mais mêlées à d'autres, soit dans les *Selecta in Psalmos*

(1) De La Rue est tributaire du *Barocci* 223 par l'intermédiaire de Barbaro et de Grabe, qui ont eu successivement en main ce manuscrit, le premier par son ami F. Barozzi, le second à Oxford où le manuscrit était arrivé entre temps. Le fait que Barbaro et Grabe aient eu, entre autres sources pour leur Origène, cette source commune, explique que leurs deux noms soient si souvent associés dans l'apparat critique de De La Rue.

(2) *Studi e Testi*, t. 158, p. 76, n. 1; p. 156; p. 195; p. 207.

(3) On peut y ajouter la coupe verticale faite par G. Mercati à travers neuf manuscrits donnant la glose de notre série relative au v. 5 du psaume 22: trois témoins (notre *Vat. gr.* 754, le *Vat. gr.* 1232 et le *Barb. gr.* 548) la donnent anonymement, un autre (le *Vat. gr. Regin.* 40) sous le nom d'Eusèbe, un autre (le *Taurin. B.I.* 10) sous le nom de Basile, et quatre (le *Coislin* 10, le *Barocc.* 223, le *Borgia gr.* 2 et le *Venet.* I, 30) sous le nom d'Origène (cf. G. Mercati, *op. cit.*, p. 194-195, et p. 207).

(4) Évoquant des gloses des *Selecta* qui recoupent notre série, G. Mercati les désigne comme « l'Origène de Grabe », signe qu'il ne prend peut-être pas l'attribution à son compte (*op. cit.*, p. 75-77).

(5) G. Mercati, *op. cit.*, p. 195, et p. 206.

de P. G. 12, 1053-1686, soit dans l'*Origenes in Psalmos* de Pitra. Ce que nous venons de dire des lemmes dans les manuscrits explique que ces scolies aient été publiées parmi les Origeniana. Mais nous constatons aussi que ces gloses recoupent sensiblement, en en débordant d'ailleurs beaucoup le nombre, celles que Balthasar au nom de critères internes, extrayait des éditions de De La Rue et de Pitra pour les restituer à Évagre (1). En outre, les gloses supplémentaires que nous offre notre chaîne par rapport à l'échantillonnage approximatif établi par Balthasar présentent souvent les caractères qu'il relevait précisément comme « évagriens »: vocabulaire spécial concernant la théorie de la connaissance, l'anthropologie et l'idéal monastique; prédilection pour le tour proverbial et même pour des variétés précises du genre gnomique; conceptions spécifiques de la connaissance de Dieu, de la valeur de la création et de son aboutissement, de l'ascèse considérée comme combat spirituel contre les démons (2). Que fallait-il croire? les lemmes fournis par les manuscrits? ou l'intuition de Balthasar, étayée par une analyse assez impressionnante?

* * *

Le *Vat. gr.* 754 tranche, croyons-nous, la question. Au fol. 343v, en effet, le verset 1 du ps. 143 (*Εὐλογητὸς Κύριος ὁ Θεός μου, ὁ διδάσκων τὰς χεῖράς μου εἰς παράταξιν, τοὺς δακτύλους μου εἰς πόλεμον*) est ainsi glosé par notre chaîne:

a. Ὁ διδαχθεὶς παρὰ κυρίου τὸν πρὸς τὴν ἀντικειμένην δύναμιν πόλεμον ἐπίσταται λόγους ἀρετῶν καὶ κακιῶν, καὶ διαφορὰς λογισμῶν,

(1) Outre les listes « évagriennes » qu'il dresse à partir des éditions de De La Rue et de Pitra, Balthasar nous dit (*art. cit.*, p. 84) que, dans la partie des *Selecta* correspondant aux psaumes 77-113, nous avons l'impression qu'Évagre presque seul nous parle. Or cette partie est exactement celle où les gloses de P.G. 12 sont intégralement recoupées à deux exceptions près (ps. 103, v. 16, glose 1, col. 1561 BC; ps. 105, v. 28, col. 1565 B) par notre série numérotée du *Vatic. gr.* 754.

Notons au passage que, de ces deux exceptions, la première est sûrement un texte de Théodoret: elle figure en effet non seulement dans l'édition de Schulze de l'*Interpretatio in Psalmos* de l'évêque de Cyr (P.G. 80, 1700 C 7-14), mais encore dans les bons manuscrits parisiens de ce commentaire. Quant à la seconde, si elle est textuellement absente de ces mêmes manuscrits parisiens, elle rejoint pourtant *ad sensum* leur commun témoignage, qui se trouve imprimé dans P.G. 80, 1729 A 13 – B 1.

(2) H. Urs von BALTHASAR, *art. cit.*, p. 94-103 et 181-189.

γνωρίσματά τε ἀπαθείας καὶ ὅρους αὐτῆς, ἔτι δὲ καὶ τῶν νυκτερινῶν φασμάτων ἢ ἐνυπνίων γινώσκει τοὺς λόγους, ὧν οἱ μὲν ἀπὸ τοῦ λογιστικοῦ μέρους γίνονται τῆς ψυχῆς, κινουμένης τῆς μνήμης, οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ θυμικοῦ, ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἀκριβέστερον ἐν τῷ μοναχῷ περιειλήφαμεν (τῆς γὰρ ἠθικῆς πραγματείας ἡ τοιαύτη τῶν λόγων ἐξέτασις), νυνὶ δὲ ποσῶς κεκινήκαμεν τὸν ὑπὸ τοῦ Κυρίου διδασκόμενον πόλεμον παραστῆσαι βουλόμενοι.

Ne faut-il pas voir dans ce « ...nous en avons traité de façon plus précise dans le *Moine*... » une allusion à une œuvre d'Evagre bien attestée (1), d'ailleurs parvenue jusqu'à nous, et par conséquent la preuve de l'authenticité évagrienne de notre chaîne? Mais avant d'aller plus loin, il convient de noter que cette glose a déjà été publiée, et même deux fois: la première par De La Rue (2), la seconde par Pitra (3). Or, là où le *Vat. gr.* 754 donne,

(1) La phrase de l'*Histoire Lausiaque*, cap. XXXVIII, énumérant les œuvres du Pontique, fait difficulté. Là, en effet, où Fronton du Duc donnait: *Συντάττει οὖν τρία βιβλία, Ἱερά, Μοναχόν, Ἀντιρρητικόν* (P.G. 34, 1194 B), l'édition critique de Butler donne: *Συντάττει οὖν οὗτος τρία βιβλία ἱερὰ μοναχῶν ἀντιρρητικά* (p. 121). Quoiqu'il en soit de ce texte, que l'on retrouve diversement transposé dans les versions latines, l'indication de Socrate semble, elle, assez claire: *Τούτῳ καὶ βιβλία ἄγαν σπουδαῖα συγγέγραπται. Ὧν τὸ μέν, Μοναχός, ἢ περὶ πρακτικῆς ἐπιγέγραπται....* (H. E. IV, 23). Le *Monachos* d'Evagre serait à identifier avec ce qui nous est parvenu sous le nom de *Practicos* ou de *Capita Practica* (édité dans P.G. 40). Le texte de Socrate est reproduit par Suidas (notice *Macaire*) et Nicéphore Calliste (H. E. XI, 42). Ailleurs (H. E. III, 7) Socrate parle du *Monachicos* d'Evagre, terme qui désignerait l'ensemble de ses œuvres monastiques. Gennade enfin, sans employer le mot même de *Monachos*, renvoie assurément à cet ouvrage lorsqu'il dit d'Evagre, dans la notice qu'il lui consacre: « composuit et anachoretis simpliciter viventibus librum *Centum Sententiarum* per capitula digestum...» (*De Vir. Inl.*, XI, Texte u. Untersuchungen t. 14, I, 65).

(2) P.G. 12, 1669 B. Variantes qu'offre le texte de De La Rue par rapport à celui du *Vat. gr.* 754: V *ἀπαθείας*, R *ἀθείας*. V *φασμάτων ἤ*, R *φαντασμάτων καί*. V *λογιστικοῦ*, R *λογικοῦ*.. Après *οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ θυμικοῦ*, R intercale *ἕτεροι δὲ ἀπὸ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ* qui n'est pas dans V. V *ἐν τῷ μοναχῷ*, R *ἐν τῷ α'*. V *περιειλήφαμεν*, R *εἰλήφαμεν*. La glose de R s'arrête sur *εἰλήφαμεν*.

(3) *Analecta Sacra*, t. 3, p. 352. Variantes qu'offre le texte de Pitra par rapport à celui du *Vat. gr.* 754: V *καὶ ὅρους αὐτῆς*, manque dans P. V *φασμάτων ἤ*, P *φαντασμάτων καί*. Après *οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ θυμικοῦ*, P intercale *ἕτεροι δὲ ἀπὸ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ* qui n'est pas dans V. V *ἐν τῷ μοναχῷ*, P *ἐν τῷ μονοστιχῷ*.

en toutes lettres et de façon indiscutable, *ἐν τῷ μοναχῷ*, De La Rue imprime *ἐν τῷ α'* (explicité dans la traduction latine en *in primo psalmo*) et Pitra *ἐν τῷ μονοστιχῷ* (commenté dans une note, où l'éditeur se demande si l'allusion renvoie à un ouvrage d'Origène dont nous n'aurions jamais entendu parler, ou aux scolies origéniennes sur les psaumes) (1). Où est la bonne leçon?

L'apparat critique de la Patrologie de Migne, reproduisant celui de De La Rue, indique comme unique source de cette glose les fiches de Grabe. Or les cahiers manuscrits de Grabe, actuellement conservés à la Bodleian Library, donnent à l'endroit litigieux la leçon *ἐν τῷ* $\overset{\chi}{\alpha}$, qui est aussi celle du *Bodl. Barocci* 223, lequel semble être la principale source de ce qui, dans l'« Origène de Grabe », correspond à notre petite série numérotée (2). Nous reconnaissons l'abréviation classique de *μοναχός*. Ainsi se trouve confirmée la leçon du *Vat. gr.* 754. L'erreur du texte imprimé s'explique tout simplement par une faute de lecture de De La Rue qui n'aura pas su interpréter l'abréviation.

L'apparat critique de Pitra indique comme unique source de cette glose...notre *Vat. gr.* 754. Mais nous ne sommes pas obligés

(1) « Hic ubi de Monosticho quaestio est, jam quaerendum an ex tenebris nunc eruperit ignotus Origenis liber, plane novus, an vero hic tantum lateat titulus commentarii brevioris, ab ipso non semel nuncupati *Scholia*, quem per singulos psalmorum *στίχους* exegisset. Quod quidem ego vix putem, quum scholia intercisa et brevissima sint, jejuna de re ethica, aliena proinde ab illo de tota ascesi argumento, quod ait se in suo *Monosticho* fuisse fuso calamo prosecutum » (p. 352).

(2) Cf. *Bodl. Mss. Grabe* 41c, non folioté, psaume *ρμγ'*, et *Bodl. Barocci* 223, fol. 482, Les *schedae Grabii* recueillies dans P.G. 12 se divisent grossièrement en deux groupes, correspondant à deux sources différentes: l'un qui donne de l'Origène authentique, provient du *Barocci* 235 et autres représentants de la chaîne palestinienne; l'autre, correspondant à notre série, vient sans doute principalement du *Barocci* 223, comme G. Mercati l'insinue à diverses reprises (cf. *op. cit.*, passim). Cependant le même Mercati se demande ailleurs si l'origine n'en serait pas un manuscrit analogue au *Vat. gr.* 1232 et au *Barb. gr.* 548 qui donnent notre série en marge du Commentaire aux psaumes de Théodoret. Il faut noter enfin qu'un autre manuscrit d'Oxford, le *Th. Roe* 4, serait aussi, d'après Karo-Lietzmann, un témoin de notre série.

Variantes qu'offre De La Rue par rapport au *Barocci* 223: B *ἀπαθείας*, R *ἀθείας*. B *ἐν τῷ* $\overset{\chi}{\alpha}$, R *ἐν τῷ α'*. B *διειλήφαμεν*, R *εἰλήφαμεν*. Enfin dans B, la glose continue après *διειλήφαμεν* comme dans Pitra et même davantage.

de le croire: outre qu'on voit mal Pitra corrigeant *sans prévenir* un *ἐν τῷ μοναχῷ* difficile à comprendre peut-être, mais de lecture indiscutable, en *ἐν τῷ μονοστιχῷ*, les variantes signalées à la note 19 et notamment l'insertion qu'il fait de *ἕτεροι δὲ ἀπὸ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ*, qui ne se trouve pas dans le *Vat. gr.* 754, mais qu'il n'a sûrement pas inventé de toutes pièces et que l'on retrouve effectivement dans d'autres témoins (1), prouvent qu'il faut chercher ailleurs sa source manuscrite.

Quoi qu'il en soit des sources de Grabe et de Pitra, voici ce que donnent pour le passage litigieux quelques manuscrits que nous avons pu consulter:

Vat. gr. 1685, fol. 222: *ἐν τῷ μόνῃ*

Vat. Ottoboni 398, fol. 300v: *ἐν τῷ* $\overset{\chi}{\text{μο}}$

Sinaï Bibl. Mon. gr. 27, fol. 459v: *ἐν τῷ* $\overline{\text{μο}}$

Jérusalem Sainte-Croix 1, fol. 341: *ἐν τῷ* $\overset{\chi}{\text{α}}$

Le résultat est clair: ou bien nous avons une abréviation de *μοναχός* (*Ottob.* 398, *Jérus. Sainte-Croix* 1, *Barocc.* 223) ou bien les copistes eux-mêmes n'ont pas compris de quoi il s'agissait et ont transcrit tant bien que mal, soit en indiquant tout de même qu'il s'agissait d'une abréviation (*Sinaï* 27), soit en écrivant carrément une absurdité (*Vat. gr.* 1685). Ainsi rien ne vient démentir jusqu'à présent la leçon du *Vat. gr.* 754, bien au contraire.

Mais même si les manuscrits que nous n'avons encore pu voir devaient nous révéler des leçons différentes de *μοναχός* ou de son abréviation, nous pouvons à priori dire qu'ils seraient fautifs. Car notre glose offre, outre le mot *μοναχός*, des allusions si précises au *Practicos* d'Évagre qu'on ne peut douter que ce soit à lui qu'elle renvoie. Relisons-la:

« Celui à qui le Seigneur a enseigné le combat contre la puissance adverse sait les causes des vertus et des vices, et les diffé-

(1) *Barocci* 223, *Jérusalem Ste. Croix* 1. La parenté du texte de Pitra avec celui de ces manuscrits, qui sont tous les deux du type X, m'amène à me demander si Pitra n'a pas tiré cette glose, non du *Vat. gr.* 754 ni d'aucun des manuscrits dont il donne la liste dans l'introduction de son *Origenes in Psalmos* (*Analecta Sacra*, t. 2, p. 407), mais du *Borgianus gr.* 2/4, troisième représentant du type X. Nous ne poussons pas davantage l'élucidation des sources de Grabe et de Pitra, puisqu'elle est, nous allons le voir, inutile à notre démonstration.

rences des tentations, les marques de l'apatheia et ses frontières; il connaît encore les causes des visions ou songes nocturnes, dont les unes viennent de la partie rationnelle de l'âme, sous le branle de la mémoire, les autres de la partie irascible. Mais à ce sujet nous avons donné des explications plus précises dans le *Moine* — un tel discernement des causes relève en effet de l'éthique —, tandis que notre petite digression ne vise, ici, qu'à présenter le combat enseigné par le Seigneur » ([1]).

L'auteur de ce fragment évoque des distinctions élémentaires du combat spirituel sur lesquelles il ne veut pas s'étendre ici, car il en a traité de façon plus précise dans le *Moine*: « un tel discernement des causes relève en effet de la morale, *τῆς γὰρ ἠθικῆς πραγματείας* ». Or nous savons que, dans l'œuvre d'Evagre, le *Practicos* traite précisément de morale par oppositions à d'autres livres plus spéculatifs, tels le Gnosticos destiné aux « eruditis ac studiosis viris » ([2]), au *καταξιωθέντα γνώσεως* ([3]), et surtout les *Six Centuries Gnostiques*. Préliminaire aux ouvrages sur la gnose et la théoria, le *Practicos* concerne la vie active — *Μοναχὸς ἢ περὶ πρακτικῆς ἐπιγέγραπται*, dit Socrate ([4]) — consacrée à la lutte contre les vices et à l'acquisition des vertus, notamment de l'apatheia.

En quoi consisterait, d'après notre glose, le contenu de ce *Moine*, ouvrage de morale? Il donnerait les *λόγους ἀρετῶν καὶ κακιῶν*. Or c'est ce que fait le *Practicos* ([5]), démontant les ressorts

([1]) Nous croyons insoutenables la ponctuation et le sens adoptés par Pitra (*Analecta Sacra*, t. 3, p. 352) pour la fin de la glose. Sur une suggestion du P. Hausherr, nous donnons à *κινεῖν* le sens de « faire une digression ». Cette traduction s'inscrit parfaitement dans le contexte stylistique et logique de la glose: aux développements plus détaillés que l'auteur a consacrés au combat spirituel dans le *Monachos* (*περὶ μὲν τούτων ἀκριβέστερον ἐν τῷ Μοναχῷ περιειλήφαμεν*) s'oppose la légère digression qu'il se permet ici (*νυνὶ δὲ ποσῶς κεκινήκαμεν*) pour éclairer une expression psalmique. En outre, au sein du lot de gloses brèves, se présentant volontiers sous forme de définitions ou de maximes, que constitue la petite série numérotée du *Vat. gr.* 754, cette glose-ci, évoquant sous une forme relativement développée et systématique le discernement des esprits, se présente en effet comme une petite digression.

([2]) GENNADE, *De Vir. Inl.*, XI, T. U. 14, I, p. 65.

([3]) SOCRATE, *H.E.*, IV, 23.

([4]) *Ibid.*

([5]) Nous utilisons le *Practicos* tel que J. Muyldermans l'a établi dans sa teneur et son ordonnance véritables (*La teneur du « Practicus »*

cachés des vertus et des vices de façon à permettre à l'ascète d'avoir une stratégie spirituelle précise et efficace. Ce *Moine* exposerait aussi les *διαφορὰς λογισμῶν*. Or c'est le grand thème du *Practicos*, amorcé dès le chapitre 6 (P. G. 40, 1272, cap. 1): « *Ὀκτώ εἰσι πάντες οἱ γενικώτατοι λογισμοί, ἐν οἷς περιέχεται πᾶς λογισμός* . . . », développé aux chapitres 7-14 (P.G. 40, 1272-1276, cap. 2-9) qui analysent chacune de ces huit mauvaises pensées, et aux chapitres 15-33 (P.G. 40, 1224a-1250, cap. 6-19; 1244bc, cap. 29; 1225d-1228a, cap. 20; 1244c, cap. 31; 1228ab, cap. 21-22) qui indiquent les remèdes spécifiques contre chacune d'elles. D'autres sentences éparses dans la suite de l'ouvrage concernent encore le discernement des tentations: 43 (P.G. 40, 1244cd, cap. 43), 50-51 (P.G. 40, 1229cd, cap. 31-32).

Ce *Moine* expliquerait encore les *γνωρίσματά τε ἀπαθείας καὶ ὅρους*. Or c'est l'objet d'une importante section du *Practicos*, chapitres 57-67 (P.G. 40, 1248b-1249a, cap. 57-62 et 1232ac, cap. 35-42). On y voit comment l'âme s'approche des frontières de l'apatheia: si tu sais chasser un démon par son contraire comme un clou chasse l'autre, « sache que tu es bien près des frontières de l'apatheia, *γίνωσκε σεαυτὸν πλησίον ὄντα τῶν ὅρων τῆς ἀπαθείας* », dit le chapitre 58 (P.G. 40, 1248cd, cap. 58). Puis on apprend les marques de l'apatheia. Ainsi au chapitre 64 (P.G. 40, 1232a, cap. 36): *Ἀπαθείας τεκμήριον νοῦς ἀρξάμενος τὸ οἰκεῖον φέγγος ὁρᾶν, καὶ πρὸς τὰ καθ' ὕπνον φάσματα διαμένων ἥσυχος, καὶ λείως βλέπων τὰ πράγματα.* De même aux chapitres 67-68 (P.G. 40, 1232b, cap. 39-40) et aussi au chapitre 56 (P.G. 40, 1248, cap. 56): *Τὰ τῆς ἀπαθείας τεκμήρια, μεθ' ἡμέραν μὲν διὰ τῶν λογισμῶν, νύκτωρ δὲ διὰ τῶν ἐνυπνίων ἐπιγνωσόμεθα· καὶ τὴν μὲν ἀπάθειαν, ὑγίειαν ἐροῦμεν εἶναι ψυχῆς, τροφὴν δὲ τὴν γνῶσιν, ἥτις μόνη συνάπτειν ἡμᾶς ταῖς ἁγίαις δυνάμεσιν εἴωθεν· εἴπερ ἡ τῶν ἀσωμάτων συνάφεια ἐκ τῆς ὁμοίας διαθέσεως γίνεσθαι πέφυκεν.*

Ce *Moine* montrerait enfin *τῶν νυκτερινῶν φασμάτων ἢ ἐνυπνίων. . . τοὺς λόγους, ὧν οἱ μὲν ἀπὸ τοῦ λογιστικοῦ μέρους γίνονται τῆς ψυχῆς, κινουμένης τῆς μνήμης, οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ θυμικοῦ*. Or il est

---

d'Evagrius le Pontique, dans *Muséon* t. 42, 1929, p. 85) qui permettent seules d'en comprendre le plan et la suite des idées. Nous citons les chapitres selon la numérotation restituée par Muyldermans, mais pour la commodité du lecteur, nous indiquons entre parenthèses les références à l'édition chaotique de P.G. 40.

un passage du *Practicos* qui fait manifestement écho sur ce point à notre glose; ce sont les chapitres 54-56 (P.G. 40, 1245d-1248b, cap. 54-56), surtout le premier. Sans doute le *Practicos* traite-t-il des songes nés des parties concupiscibles et irascibles de l'âme, alors que notre glose fait allusion aux songes nés des parties raisonnables et concupiscibles. Faut-il, dans ces conditions, penser que notre *Vat. gr.* 754 est ici lacuneux et qu'on doit insérer le *ἕτεροι δὲ ἀπὸ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ* attesté par les témoins du type X, de façon à lire: ... *ὧν οἱ μὲν ἀπὸ τοῦ λογιστικοῦ μέρους γίνονται τῆς ψυχῆς, κινουμένης τῆς μνήμης, οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ θυμικοῦ, ἕτεροι δὲ ἀπὸ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ.* ...? Seule une étude de la tradition manuscrite permettrait d'en décider. Mais il resterait que notre glose parle de songes nés de la partie rationnelle de l'âme sous la motion de la mémoire, songes dont nous ne trouvons pas trace dans le *Practicos* (1). Ne peut-on penser que l'auteur de notre scolie répète machinalement le schéma traditionnel des parties de l'âme, sans réfléchir que la première n'a pas à intervenir ici? Outre que ce renvoi sous forme d'allusion ne prétend évidemment pas à une précision mathématique, et qu'il serait donc illégitime d'en trop presser les termes.

Quelle que soit la solution de cette petite énigme, l'ensemble des rapprochements qui précèdent, s'ajoutant à la présence du mot *monachos* dans notre glose, en établit indiscutablement l'authenticité évagrienne.

* * *

Pouvons-nous étendre cette attribution à toute la petite série numérotée du *Vat. gr.* 754? La découverte d'une seule scolie évagrienne au psautier ne présenterait en effet guère d'intérêt, et encore moins du fait que notre fragment ne s'exprime que par prétérition. Toute sa valeur consiste dans le fait qu'il est une clé permettant, croyons-nous, d'attribuer toute la série à Evagre

(1) Mme Guillaumont me signale qu'Evagre consacre ailleurs tout un développement au rôle de la mémoire dans le mécanisme des songes. Il s'agit du *De malignis cogitationibus*, cap. 3 (P.G. 79, 1204 C-1205 B): comment, dans les songes, les démons façonnent-ils l'*hègémonikon*? En mettant en branle la mémoire. Et comment mettent-ils en branle la mémoire? Par les *πάθη*.

et de mettre ainsi pour la première fois au jour un ensemble exégétique du Pontique.

Une fois reconnue la signature évagrienne de la scolie au psaume 143,1, l'argumentation de Balthasar reçoit une éclatante confirmation. Mais elle permet du même coup d'étendre cette signature à tout le lot de gloses que Balthasar jugeait évagrien, soit près de la moitié de notre série du *Vat. gr.* 754. Du point de vue de la critique interne, en effet, nous ne pouvons pas séparer notre scolie, qui figure sur la liste évagrienne de Balthasar, du reste de cette liste. Ainsi le clivage, si clivage il y a, se trouve non pas entre la scolie au ps. 143,1 et le reste de la chaîne (on pourrait alors soupçonner cette glose isolée d'être une interpolation accidentelle), mais entre un lot évagrien, constitué par les fragments de Balthasar, et le reste de la série manuscrite, constitué par définition de morceaux moins caractéristiques [1]: Balthasar en effet était obligé de fonder sa démonstration sur des textes très nets, caricaturaux pour ainsi dire. Le but même qu'il poursuivait comme la prudence nécessaire dans le maniement des critères internes l'empêchaient d'utiliser des cas plus pâles dont l'authenticité évagrienne n'est pas impossible pour autant [2], mais reste à prouver.

La façon dont cette petite série se présente dans le *Vat. gr.* 754 nous apporte un argument très fort en faveur de son unité. Il est certain que pour le caténiste elle forme un tout, bien distinct des autres scolies. Mais la question est de savoir s'il puisait, sinon dans le commentaire originel lui-même, du moins dans une source *homogène*, et s'il nous l'a transmise intégralement, à tout le moins sans bévues. Sur ce second point, la qualité du *Vat. gr.* 754 nous offre une excellente garantie. C'est un exemplaire de luxe, de présentation très soignée comme le prouvent la rareté des accidents de numérotation dans les deux séries numérotées et le fait que les fragments y apparaissent bien distincts. Nous n'avons donc pas

(1) Ce groupe évagrien et l'autre groupe plus terne sont répartis l'un et l'autre sur toute l'étendue du psautier. Ainsi le blocage — si blocage il y a eu — de deux ou plusieurs sources dans notre série, se serait produit non par juxtaposition massive (comme il arrive lorsque le caténiste abandonne brusquement une source qu'il a exploitée quelque temps pour lui en substituer définitivement une autre, soit que la première lui ait alors fait défaut, soit pour toute autre raison), mais par un mélange continu, qui'il faudrait analyser glose à glose.

(2) H. U. v. Balthasar le signale lui-même (cf. *art. cit.*, p. 89).

à craindre ici les erreurs de lemmes et les blocages sous un même lemme de gloses composites, tels que Mercati en dénonce dans d'autres témoins de notre série [1]. Ainsi le *Vat. gr.* 754, en tant qu'intermédiaire, semble mériter pleine confiance. Quant à la qualité et l'homogénéité de sa source, directe ou indirecte, elle nous est attestée par le fait que notre lot de scolies se présente sous la forme d'une série *numérotée*. De telles séries constituent en effet ce que Mercati appelle le fond d'une chaîne, c'est-à-dire l'élément de base autour duquel la chaîne s'organise, celui auquel le caténiste donne la priorité, celui auquel il attache donc une particulière importance et pour lequel il est probable qu'il puise dans le commentaire originel, si même il ne le transcrit pas intégralement. Dans le *Vat. gr.* 754, il y a deux séries numérotées qui jouent ce rôle de « fond » [2]. La grande série est effectivement homogène, à savoir d'origine athanasienne [3]. Il y a tout lieu de penser qu'il en va de même pour la petite série [4] et que, puisqu'elle est signée en l'un de ses éléments, pour ne pas dire la moitié d'entre eux, elle est toute entière d'Evagre.

Il reste cependant un problème, soulevé par l'insistance des manuscrits à attribuer cette chaîne à Origène et la corrélative absence du nom du véritable propriétaire. Mais une solution très plausible nous est suggérée par un article de G. Mercati [5] qui a déjà attiré l'attention de Balthasar. Rétablissant en effet le texte altéré d'une scolie aux *Proverbes* du *Patmos* 270, Mercati lisait ceci: « D'Evagre sont les scolies précédées d'un numéro, d'Origène celles qui sont précédées du monosyllabe Or., et c'est surtout le cas pour le livre de Job ». Sans doute, le *Patmos* 270 se présentait-il ensuite de telle sorte que l'emploi de cette clé y était pratiquement impossible. Mais Mercati la retenait avec le témoignage d'autres chaînes accolant çà et là le nom d'Evagre à des scolies, comme la preuve que le Pontique avait composé des

(1) Ainsi le *Vat. Regin.* 40 (type IX) et les représentants du type X (cf. G. Mercati, *op. cit.*, p. 67, p. 74-77, p. 164 et p. 195, n. 1).

(2) G. Mercati, *ibid.*, p. 156 et 206.

(3) Le P. Foret m'écrit qu'il lui accorde une grande confiance pour l'établissement du texte du commentaire d'Athanase sur les Psaumes.

(4) Comme le suggère G. Mercati, *op. cit.*, p. 155.

(5) G. Mercati, *Intorno ad uno scolio creduto di Euagrio*, dans *Revue Biblique*, t. 11, 1914, p. 534-542, reproduit dans *Opere Minori*, t. 3, coll. Studi e Testi 78, Cité du Vatican, 1937, p. 393-401.

gloses sur certaines parties de la Bible, ou du moins que d'autres les avaient extraites de ses œuvres pour les insérer dans des marges de textes bibliques ou dans des chaînes. Par ailleurs, la note du manuscrit de Patmos expliquait la rareté du nom d'Evagre dans les chaînes, et aussi que son bien fût souvent transmis dans les manuscrits soit anonymement soit sous le nom d'Origène: les scolies du moine, n'étant pas marquées de son nom, devaient apparaître à un copiste inattentif et oublieux de l'avertissement préliminaire comme un bien sans maître, ou appartenant à l'« Or. » des scolies voisines, dont le ton n'était pas fort différent.

Ces réflexions de Mercati sur le *Patmos* 270 éclairent singulièrement, si on les applique au *Vat. gr.* 754, ce qui a dû se passer pour le Commentaire des Psaumes d'Evagre. Notre manuscrit nous offre, lui aussi, le cas d'une chaîne qui donne concurremment une série numérotée anonyme et des gloses marquées du nom abrégé d'Origène (1). Des feuillets manquent, ne l'oublions pas, entre le fol. 36v et le fol. 37 où commence la chaîne proprement dite; qui sait si nous n'avons pas ainsi perdu une note explicative analogue à celle du *Patmos* 270? Sans doute, la présence du lemme *Orig.* pour six gloses de notre série rend-elle cette hypothèse peu vraisemblable, encore qu'il puisse arriver à un copiste étourdi de donner des renseignements contradictoires au cours d'un même codex. En tout cas, on voit comment, à partir de ce *Vat. gr.* 754 ou d'un manuscrit analogue, notre série numérotée anonyme a pu passer dans d'autres témoins, soit sous l'anonymat, soit sous le nom d'Origène (2), selon le processus évoqué par Mercati.

(1) Pitra avait bien discerné dans le *Vat. gr.* 754 deux séries « origéniennes », l'une explicitement attribuée à l'Alexandrin, l'autre anonyme et qui est notre lot évagrien. Son tort est de s'être laissé entraîner par les précédents éditeurs d'Origène et par les lemmes des autres manuscrits, de sorte qu'il bloqua le tout pour juger de l'attribution et finalement pour éditer: « Vat. 754 id peculiare habet, quod innumera Origenis scholiola retinuit sub siglis affectatis latitentia, nec nisi ex prioribus litteris ὠρ plus minus truncatis obvia. Certe aut ita res est, aut spuria sunt maxima ex parte scholia, tam apud maurinos quam in aliis codicibus diserte Origeni ascripta ». (*Analecta Sacra*, t. 2, p. 406). De plus, il est fort loin d'avoir exploité systématiquement toute notre petite série anonyme du *Vat. gr.* 754 pour son édition.

(2) D'où le mélange, sous le nom d'Origène, d'Origène plus ou moins authentique (les fragments authentiques correspondant à ceux de la chaîne palestinienne) et d'Evagre (correspondant à notre petite série numérotée) dans certains des manuscrits énumérés à la note 2, p. 3-5 et de là dans

L'Alexandrin est donc à ajouter à la liste des Nil, Basile, Isaïe de Scété, Abraham de Nephtar, Marcien le moine, Pierre l'ermite, auxquels les manuscrits font endosser la paternité d'œuvres évagriennes (1). Il semble même, d'après le cas des scolies aux *Proverbes* et à *Job* évoqué par Mercati et celui des scolies aux Psaumes étudié ici, qu'Origène soit le nom sous lequel se dissimule l'œuvre exégétique du Pontique.

Faut-il aller plus loin que Mercati et interprétèr le glissement d'attribution d'Evagre à Origène, non comme une confusion accidentelle entre une série anonyme et une série « Origène » livrées conjointement par d'anciennes sources, mais comme révélant une volonté délibérée de pseudépigraphie, à laquelle un candide annotateur aurait dérogé dans le *Patmos* 270? Cacher une œuvre suspecte sous un nom susceptible de la faire passer est un procédé courant dans l'antiquité chrétienne, et dans le cas d'Evagre en particulier, dont certains traités nous sont parvenus sous le nom de S. Nil. Sans doute, le patronage d'Origène était-il moins recommandable que celui de Nil. Mais chez l'Alexandrin, l'exégète a souvent été considéré avec plus de bienveillance que le théologien, comme le prouve par exemple l'attitude de Jérôme. De fait, les chaînes citent abondamment son nom, alors que celui d'Evagre y est rare, comme le signalent Mercati et Devreesse. Le fait qu'en dehors de la fausse attribution à Origène (et des cas, négligeables ici, de faux lemmes concernant des scolies isolée dans l'un ou l'autre manuscrit), le Commentaire des Psaumes du Pontique nous soit toujours parvenu anonymement prouve, croyons-nous, une volonté systématique de cacher l'identité réelle de l'auteur (2).

---

les éditions de De La Rue et de Pitra. Inversement, notre série ne recoupe jamais les fragments origéniens de Gallandi (cf. P.G. 17), issus d'une source (le *Venet.* 17, type III) étrangère à notre chaîne.

(1) Cf. J. MUYLDERMANS, *A travers la tradition manuscrite d'Evagre le Pontique*, Louvain, 1932, et *Evagriana Syriaca*, Louvain, 1952.

(2) Mgr. R. DEVREESSE (art. *Chaînes exégétiques*, dans *Dict. de la Bible, Suppl.* t. 2, col. 1127) ne signale le nom d'Evagre que quatre fois dans des chaînes au psautier: *Regin. gr.* 40 au ps. 5, v. 4 et 10; *Vatic. gr.* 2057, fol. 254v; *Vindob. gr.* 297, fol. 262v. Un autre cas signalé par PITRA (*op. cit.*, t. 3, p. 278-279), celui du *Barb. gr.* 340, fol. 66, recoupe exactement, lemme compris, celui du *Vat. gr.* 2057. Il ne nous a malheureusement pas été possible d'étudier toutes ces scolies. Si, en effet, sur les photostats assez mauvais du *Vat. Reg. gr.* 40 que nous avons eus entre les mains, nous avons déchiffré au fol. 9, sous le lemme *Euagriou*, la

Ainsi la tradiction manuscrite nous autorise à attribuer notre série de gloses à Evagre. Il reste à voir si la critique interne ne soulève pas d'objection, plus précisément en ce qui concerne le

---

glose au ps. 5, v. 4 qui est imprimée dans P.G. 12, 1169 A, nous n'avons pas réussi à y retrouver la glose concernant le ps. 5, v. 10. Par ailleurs, nous n'avons pu consulter le *Vindob.* 297; mais on peut se demander si une scolie « Evagre », au fol. 262v de ce manuscrit du type XII, ne recouperait pas celle que donne au ps. 118, v. 73 le *Barb. gr.* 340, autre représentant du type XII. La voici telle que la donne le *Vat. gr.* 2057: *'Ωριγε͂. Κυ. Αθ. Διδ υ. Εὐαγρίου. Τὸ ἀνυστικὸν τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ σημαίνει καὶ δημιουργικὴν ἐνέργειαν· χεῖρες δὲ Θεοῦ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον δι' ὧν τὰ πάντα, μάλιστα δὲ τὸν ἄνθρωπον ἐδημιούργησεν. Καὶ τὸ μὲν ἐποίησε νοήσεις, ἐπὶ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, ποίημα γὰρ Θεοῦ τὰ ἀμφότερα, τὸ δὲ ἔπλασεν ἐπὶ τοῦ σώματος μόνον νοητέον.*

Nous ne pouvons conclure après n'avoir étudié que deux cas sur quatre (ou peut-être sur trois). Notons pourtant que ces deux cas ne recoupent pas notre série évagrienne du *Vat. gr.* 754. Mais il se peut que ce manuscrit ait laissé échapper des gloses; la chose semble sûre, à voir certaines gloses de P.G. 12 et des *Analecta Sacra* t. 2 et 3 que ne donne pas notre série, mais qui offrent manifestement des caractères évagriens (telle la seconde glose de P.G. 12 sur le ps. 1, v. 1; dans la liste évagrienne de Balthasar figurent d'ailleurs quelques gloses qui ne sont pas dans notre série du *Vat. gr.* 754). Il se peut encore que certains caténistes aient puisé des explications évagriennes sur les psaumes ailleurs que dans le commentaire proprement dit, dont nous pensons que notre Vatican est le témoin. Par ailleurs, ces deux scolies n'offrent guère de caractéristiques évagriennes. S'agirait-il donc d'un autre Evagre que le Pontique? Cependant à la glose des *Vat. gr.* 2057 et *Barb. gr.* 340 fait écho, partiellement au moins, notre série, qui glose ainsi le v. 73 du ps. 118: *Πεποίηται μὲν ἡ ψυχή, πέπλασται δὲ τὸ σῶμα. ποιήσωμεν γάρ, φησιν, ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα, καὶ πάλιν· λαβὼν χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς ἔπλασεν.* On se demande alors s'il ne faut pas faire quelque crédit au lemme multiple des *Vat. gr.* 2057 et *Barb. gr.* 340. La preuve rigoureuse en est impossible à apporter dans l'état actuel des éditions des œuvres exégétiques des Pères, mais la chose n'est pas impossible en soi. En effet, l'idée que les mains du Dieu créateur sont le Fils et l'Esprit Saint est très ancienne (cf. le rélevé des textes pseudo-Clémentins et surtout d'Irénée donné par J. Lebreton, dans *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 579-580, en note) et l'idée qui nous importe plus spécialement ici, selon laquelle dans la création de l'homme *faire* et *façonner* concernent deux objets distincts, est attribuée à « Origène et d'autres » par un anonyme de la chaîne palestinienne (*καὶ 'Ωριγένης μὲν καὶ ἕτεροί τινες τὸ ἐποίησαν ἐπὶ τῆς ψυχῆς εἰρῆσθαί φασι, τὸ δ' ἔπλασαν ἐπὶ τοῦ σώματος*, *Ambr.* F. 126 sup., fol. 245. Cf. *Analecta Sacra*, t. 3, p. 279, et P.G. 23, 1377 B 1-3) d'une part, et confirmée comme origénienne par l'*Homélie I sur la Genèse* que nous a conservée Rufin

lot non retenu par Balthasar et dont l'évagrianisme apparaît, il faut le reconnaître, quelque peu délavé. Notons dès l'abord que l'on ne relève dans cette série ni contradiction interne qui trahirait une pluralité de sources, ni indice incompatible avec une origine évagrienne. Si la banalité de certaines scolies, réduites à la limite à des explications de vocabulaire du type *τὸν ἄνομον ἀνομίαν ὠνόμανεν* (1), qui n'ont réellement rien de spécifique, peut bien ressortir à la plus large koinè exégétique, nous n'avons pourtant jamais décelé de recoupements avec les commentaires connus sur les psaumes (2), notamment avec celui de Didyme (tel du

---

d'autre part (*In Gen.* I, 13, P.G. 12, 155 CD). Le mauvais état actuel des œuvres exégétiques d'Athanase, Didyme et Cyrille nous empêche de pousser plus loin la vérification de l'exactitude de notre lemme multiple et par exemple d'annexer sans hésitation à notre dossier une glose tout à fait parallèle que la chaîne de Nicétas attribue à Didyme (*In Job*, X, 8 P.G. 39, 1145 A). Nous relevons par ailleurs entre la glose à lemme multiple d'une part (*faire* concerne l'âme et le corps, *façonner* le corps seulement) et la glose anonyme de la chaîne XI, le texte de l'homélie d'Origène sur la Genèse, la glose didymienne (?) sur Job, notre glose numérotée du *Vat. gr.* 754 d'autre part (*faire* concerne l'âme, *façonner* concerne le corps), une variante importante, mais aisément explicable, croyons-nous, par le fait que le compilateur n'a pu condenser en une seule phrase l'opinion de plusieurs Pères qu'en s'en tenant à une sorte de dénominateur commun excluant l'exactitude. En conclusion, il nous semble que les résultats partiels de cette petite enquête font augurer favorablement de la véracité de notre lemme multiple, au moins pour la seconde partie de la glose. Dans ce cas, nous tiendrions ici une confirmation ad sensum de l'autenthicité évagrienne de notre petite série numérotée.

(1) Ps. 106, v. 42, glose 22.

(2) Si on trouve des éléments de notre série dans les *Expositiones in Psalmos* d'Athanase (P.G. 27), c'est précisément là où l'édition de Montfaucon apparaît fautive quand on la contrôle sur de bons manuscrits. La cause de ces interpolations est d'ailleurs simple: notre série nous est très souvent donnée concurremment aux *Expositiones* athanasiennes dans les chaînes, comme c'est le cas dans notre *Vat. gr.* 754. Quant aux cinq gloses de notre lot qui se retrouvent dans le commentaire imprimé de Didyme (P.G. 39), elles y sont fourvoyées par erreur; elles ne sont en tout cas pas recoupées par le Didyme de la chaîne palestinienne, très ancienne et bonne chaîne comme on sait (cf. R. Devreesse, *art. cit.*, col. 1116-1117; M. Richard, *Les premières chaînes sur le psautier*, dans *Bulletin d'Information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, n. 5, 1956, p. 88-93) La même remarque s'applique aux quelques gloses de notre série égarées dans les *Commentaria in Psalmos* imprimés d'Eusèbe: elles ne sont pas recoupées par l'Eusèbe de la chaîne palestinienne.

moins que le donne la chaîne palestinienne) dont la parenté avec le commentaire évagrien à été bien mise en lumière par Balthasar. En réalité, la seule objection plausible consisterait à se demander si notre série n'est tout de même pas faite d'une contamination d'Origène et d'Evagre, peut-être d'une interpolation de l'*Enchiridion* d'Origène par son lointain disciple. Cette hypothèse nous est suggérée tant par le désir de rendre compte du lemme « Orig. » devant six gloses de notre manuscrit, que par le fait que la frange indécise de notre série pourrait être, de soi, aussi bien origénienne qu'évagrienne.

La solution de ce problème est rendue délicate par l'ignorance quasi absolue où nous sommes encore de l'exégèse origénienne du psautier, tout spécialement des *scolies*. Cependant, nous constatons que jamais notre série ne recoupe les gloses dont l'authenticité origénienne nous est assurée, c'est-à-dire les six de la *Philocalie*, celles que donnent la chaîne palestinienne (types VI et XI) et la chaîne du type V, enfin le fragment [1] au psaume 50,14 dont M. Puech [2] a démontré l'authenticité origénienne par l'utilisation qu'en fait Ambroise. Elle ne recoupe pas non plus ceux des textes de De La Rue et de Pitra que leurs éditeurs ont pu valablement rapprocher d'Hilaire ou d'Ambroise, tributaires d'Origène, nous le savons, en matière d'interprétation psalmique. Aucun des textes de P. G. 12 à propos desquels sont signalés des parallèles hilariens ne relève de notre série. Quant à Pitra, si certains textes à propos desquels il établit des rapprochements font partie de notre série, il faut avouer que ce n'est guère probant en général. A qui fera-t-on croire que le fait de gloser le mot « vérité » du ps. 53,7 par la parole du Christ: « Je suis la vérité » suffise à établir un lien de dépendance entre notre glose et le commentaire d'Hilaire sur ce verset? Il y a analogie, certes, mais analogie dans la banalité et cela ne tient pas comme argument origénien. Pourtant deux

(1) P.G. 12, 1456 DC, et R. CADIOU, *Commentaires inédits des psaumes*, Paris, 1936, p. 84.

(2) H.-Ch. PUECH, *Origène et l'exégèse trinitaire du psaume 50, 12-14*, dans *Aux sources de la Tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Goguel*, Neuchâtel-Paris, 1950, p. 185-193. Inversement la scolie au ps. 37,22 (P.G. 12, 1368 D-1369 A) sur laquelle M. Puech n'osait trop s'appuyer parce que l'attribution n'en était pas à l'abri de tout soupçon (ib., p. 191-192), fait bel et bien partie de notre lot évagrien.

des rapprochements établis par Pitra paraissent plus sérieux (¹). Mais quoi? Évagre a bien pu, dans deux cas sur plusieurs centaines, se rencontrer avec d'autres Pères (²). Et que pèsent deux gloses, en face de l'impression massive de différence que nous éprouvons quand, en face de notre série numérotée, nous mettons les *Tractatus in psalmos* d'Hilaire ou les fragments authentiquement origéniens sur les psaumes 1-50 que nous donne la chaîne palestinienne? Au contraire, une lecture concomitante de notre série et des œuvres conservées d'Evagre nous situe dans un même monde, bien spécifique. Tout en nous souvenant qu'Évagre est origéniste, tout en admettant qu'on puisse établir çà et là une dépendance origénienne dans le sens où l'on parle d'une dépendance origénienne des *Commentarioli* hiéronymiens, nous croyons que ce lot de scolies sur les psaumes est le frère du *Practicos*, du *Gnosticos*, de l'*Antirrhéticos*, du *Traité de la prière* du Pseudo-Nil, des *Centuries gnostiques*. Il procède par la même juxtaposition de sentences, fait la même utilisation « antirrhétique » de l'Écriture, reflète les mêmes conceptions ascétiques, les mêmes spéculations sur les intelligibles et la connaissance de Dieu. La critique interne vient donc renforcer l'argument si fort qu'apporte la présentation même de notre série dans le *Vat. gr.* 754.

(¹) Ps. 51, v. 5 (*Analecta Sacra*, t. 3, p. 54), ps. 118, 11 (ib., p. 257). Inversement, l'attribution à Évagre fait disparaître bien des difficultés que Pitra s'efforçait savamment de résoudre en fonction d'Origène.

(²) Signalons le cas singulier de la glose *ιϝ'* au ps. 76, v. 21, qui correspond textuellement, moins la dernière phrase, à Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 28, début et fin du chapître. Si l'unique tradition manuscrite des *Stromates* contient, on le sait, des interpolations, l'étendue de ce texte, sa parfaite insertion dans le développement final du Iᵉ *Stromate* autant que son contenu même empêchent d'en supçonner l'authenticité clémentine. Deux hypothèses sont alors possibles. Ou bien Évagre, lui-même, sollicité par le mot *Moïse* du texte psalmique, a jugé à propos d'intégrer dans ses notes le développement de Clément sur les subdivisions de la loi mosaïque et leurs sens — texte dont la forme didactique, n'était pas pour lui déplaire —, et s'est contenté d'ajouter une phrase d'exégèse morale qui est bien dans sa manière (« par cette voie Moïse et Aaron conduisent le peuple du vice à la vertu »). Ou bien la glose est un blocage hétérogène, dû à un accident de transmission, du texte clémentin et de la scolie évagrienne. Cette solution parait la plus probable, car certains représentants de la tradition manuscrite (Vatican 1422 et 1747, Paris gr. 146) dissocient notre glose et n'en donnent que la dernière phrase.

La question qui se pose enfin est de savoir si ces gloses évagriennes sur le psautier constituent une œuvre distincte du Pontique, et non un recueil de fragments artificiellement extraits de ses écrits par quelque moine soucieux de glaner tout ce qu'il avait dit sur la question. En effet, l'antiquité ne nous a laissé nulle mention d'un tel ouvrage et la séduisante hypothèse de Balthasar selon laquelle les commentaires évagriens sur l'Ecriture seraient les *Hiera* dont parle Pallade se heurte à deux difficultés: tout d'abord ni Socrate, ni Gennade ne soufflent mot de telles œuvres, ensuite le texte même de l'*Histoire Lausiaque* sur lequel se fonde Balthasar est rejeté par Butler en faveur d'un autre où le mot *Hiera* disparaît en tant que désignant une œuvre particulière du Pontique. Mais par ailleurs, il est invraisemblable que notre série de gloses, qui recouvre à un rythme assez régulier toute l'étendue du psautier (à l'exception des psaumes 1 et 116) et qui ne comporte jamais qu'*une* explication à propos d'un texte donné, soit faite de fragments énucléés de l'œuvre d'Evagre et ne corresponde pas à une volonté délibérée d'expliquer systématiquement le psautier. En outre, une moisson faite à travers l'opus evagrianum devrait provenir notamment, semble-t-il, de l'écrit spécifiquement biblique que constitue l'*Antirrheticos*. Or justement notre série, qui concorde parfois étroitement avec le *Monachos* ou les *Centuries* comme l'a montré Bousset, ne recoupe jamais les sections de l'Antirrhétique fondées sur les psaumes, alors pourtant qu'elle contient des sentences de type antirrhétique. Ainsi tenons-nous pour acquis que notre série constitue bel et bien un commentaire aux psaumes, le *Commentaire aux Psaumes* d'Evagre, dont la scolie au ps. 143,1 nous apprend qu'il est postérieur au *Monachos*, si toutefois il a été écrit d'une traite et sans refonte ultérieure.

Dans quel état nous est-il parvenu? La question n'est pas superflue quand il s'agit d'une transmission par les chaînes. Cependant, à voir la marque stylistique si forte de nos gloses, il est évident que nous sommes en présence non d'un remaniement ou d'un résumé fait par un caténiste, mais du texte évagrien lui-même procédant par juxtaposition de sentences comme tant d'autres œuvres du même auteur. Sans doute, une telle présentation favorise-t-elle d'indécelables suppressions ou chutes de scolies, et c'est ce qui a bien pu se produire par endroit. Pourtant, mis à part des accidents isolés toujours possibles, le fait que ce commentaire nous soit parvenu dans le *Vat. gr.* 754 comme l'un des deux « fonds »

de la chaîne et sous forme numérotée, plaide ainsi que le suggère Mercati en faveur d'une transmission intégrale.

* * *

En attendant une édition critique du *Commentaire aux Psaumes* d'Evagre, qui devrait s'accompagner d'une confrontation systématique avec l'œuvre déjà connue de l'auteur, afin d'assurer l'authenticité des gloses dans le détail, nous pensons qu'un regroupement de tous les *membra disjecta* fournis par les éditions de De La Rue et de Pitra permettra un premier contact avec ce commentaire et rendra déjà possible son utilisation.

Nous suivrons l'ordre du psautier.

A l'intérieur de chaque psaume, les lettres grecques reproduiront fidèlement — jusque dans ses accidents, rares d'ailleurs —, la numérotation des gloses donnée par le *Vat. gr.* 754, cette indication favorisant un recours éventuel au manuscrit. Chacun de ces numéros sera suivi de la référence à l'endroit où la glose correspondante se trouve imprimée; pour simplifier, nous adoptons le système de références de Balthasar, c'est-à-dire que nous faisons suivre les lettres R (= De La Rue, éditeur des *Selecta in Psalmos* reproduits dans P.G. 12, col. 1054 et suiv.), M (= Montfaucon, éditeur des *Expositiones in Psalmos* reproduites dans P.G. 27, col. 60-545) et P (= Pitra, éditeur de l'*Origenes in Psalmos* publié dans les *Analecta Sacra*, t. 2, p. 444-483, et t. 3, p. 1-364) du numéro du verset glosé et, quand le texte imprimé offre plusieurs gloses distinctes sur un même verset, d'un numéro d'ordre entre parenthèses.

Dans le cas où une glose manuscrite est plus courte que la glose imprimée correspondante (laquelle peut être, par suite d'accidents de transmission, constituée d'éléments hétérogènes, comme l'a montré G. Mercati), nous préciserons les limites exactes de la glose manuscrite, en reproduisant l'incipit ou le desinit ou les deux à la fois si c'est nécessaire.

Dans le cas inverse de gloses manuscrites plus longues que les gloses imprimées et de gloses manuscrites totalement absentes des recueils imprimés, nous renonçons, pour éviter d'allonger démesurément ces pages, à transcrire ici le texte supplémentaire fourni par le *Vat. gr.* 754, nous contentant de noter la chose par une astérisque: accolés au numéro d'un verset, l'astérisque signalera

les gloses inédites, et précédant les abréviations P, R ou M, elle isolera les gloses incomplètement éditées.

Quand, en revanche, telle de nos gloses se trouve déjà imprimée plusieurs fois, nous indiquons toutes les références, de façon que l'on puisse, non seulement disposer du texte d'Évagre, mais échenniller les textes d'Origène et d'Athanase de cet élément étranger.

Si deux gloses imprimées ne constituent pas des parallèles, mais se complètent, la seconde sera affectée du signe +.

Enfin, les variantes que le *Vat. gr.* 754 présente par rapport au texte imprimé ne seront pas signalées puisqu'il s'agit ici d'un simple répertoire provisoire, non d'une édition critique.

Ps. 1 néant			
Ps. 2			
α.	P 5 (1)		
β.	P 7		
γ.		R 8 (2)	
δ.	P 12		
Ps. 3			
α.	P 2		
γ.*			
δ.		R 8 'Οδόντες...	M 8 'Οδόντες... 'Απόστολος
Ps. 4			
α.	P 2 (1)		
β.	P 2 (2)		M 2 "Οταν... πλατυνόμεθα
γ.	P 3 (2)		
δ.	P 5		
ε.	P 6		
ς.	P 7		
ζ.	P 8 (2)		
Ps. 5			
α.	P 1		
β.		R 4	
γ.		R 7 οὐ τοὺς λαλήσαντας ... ἄνθρωποι	
δ.	P 8 (1)		
ε.	P 8 (2)		
ς.	P 9 (1)		
ζ.	P 10 (1)		
η.	P 10 (3)		
θ.	P 11 (3)		
ι.	P 11 (2)		
ια.		R 12 (1) ...γνώσεως	
ιβ.		R 13 Ἡ γνῶσις...	
Ps. 6			
α.	P 2-3 (1) ...ἀμύνης	R 2 ...ἀμύνης	
β.	P 6	R 6 ...θανάτῳ	
γ.	P 7		
δ.		R 8 ...ταρασσόμενος	
ε.	P 11 (1)	R 9	
ς.		R 11 (1) ...τὸν ἁμαρτάνοντα	
Ps. 7			
α.		R 4 ...ῥητόν	
β.	P 5	R 5 (2)	
γ.	P 6		
δ.		R 8-9 (2)	
ε.	P 10		
ς.	P 13		
ζ.		R 14 ...λογικά	

ς.	P 14		
θ.		R 15 (2) ...*φύσεως*	
ι.	P 17		
Ps. 8			
α.	P 1 (1)		
ιβ.			M 3 *τὸν λαὸν... μισεῖ* (?)
γ.		*R 4 ...*γινώσκομεν*	
Ps. 9			
α.		R 1	
β.		R 5	
γ.		R 6 (2)	
δ.		R 12 (1) ...*Χριστόν*	
ε.	P 14		
ς.	P 17		
ζ.		R 18 ...*κολαστήριον*	
η.	P 18 (2)		
θ.		R 19	
Ps. 10 (hébr.)			
ι.*			
ια.	*P 28-29 ...*ἁμαρτωλός*	R 5 (1) ...*καιρῷ*	
ιβ.		R 5 (2) *Ἢ τάχα...*	
ιβ.		R 5 (2) *Εἰ γὰρ...τῷ στόματι αὐτοῦ*	
ιγ.		R 8	
ιδ.		R 9	
ιε.	P 33		
ις.		R 14 ...*τῷ κριτῇ*	
ιζ.		R 14 *Ὀρφανός...*	
ιη.		R 15 ... *ψυχήν*	
ιθ.	P 36 (1)		
κ.	P 37-38 ...*γίνονται*	R 16 ...*γίνονται*	
κα.	P 37-38 *Ἡ δὲ γῆ... φαμέν*	R 16 *Γῆ...φαμέν*	

κβ.	P 37-38 *τὸ τηνικαῦτα*	R 17 ...*ψυχῇ*	
Ps. 10			
α.		R 3 (2) ...*νοῦς*	
β.		R 3 (2) *Βέλος... πεπληρωμένη*	
γ.		R 3 (2) *Σκοτομήνη... ψυχῆς*	
δ.	P 4 (1)	*R 5 (2) ...*Κύριος*	
ε.	P 5		
ς.	P 6		
ζ.		R 8	
Ps. 11			
α.	P 1 *Οἱ μὲν ὅσιοι....*	R 2 *Εἰ οἱ μὲν ὅσιοι ...αἱρέσεων*	
β.		R 3 *Ἐπειδὴ...*	
γ.	P 8-9 ...*περιπατοῦσι*		P.G. 23 141 C[10-13]
δ.*			
Ps. 12			
α.		R 1 *Τοῦτο... διαπαντός*	
β.		R 4 ...*γνώσεως*	M 4 *Φωτίσατε...*
γ.		R 5 *Οἱ ἄγγελοι... ἐρασταί*	
δ.		R 6 (2) ...*ψαλλέτω*	
Ps. 13			
α.	P 1 *Εἰ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι*	R 1 ...*κακία*	
β.	P 3 (1)		
γ.	P 3(2)		
δ.	P 4		
ε.	P 6		
ς.		R 7 (1) ...*ἐστι τοῦ Πατρός*	

ζ.		R 7 (1) *Αἰχμαλωσία*	
Ps. 14			
α.		R 1 (2) *...τῶν γεγονότων·*	
β.		Cf. R 2-3 (1) *Ἐργαζόμενος ...ἀρετάς*	
γ.	P 3	R 3 *Ὁ ἀνεπιλήπτως... αὐτοῦ*	
δ.	P 5 (1)		
Ps. 15			
α.		R 1-2 (2)	
β.		R 5 *...Θεοῦ*	
γ.		R 6 *...ἀγγείοις*	
δ.		R 9 *....Ἰώβ*	
ε.	*P 9	R 9 *Γλῶσσαν... Ἀπόστολον*	
ς.		R 9 *Ἀντὶ τοῦ...*	
ζ.		* R 10 *...λαμβάνει*	
Ps. 16			
α.		R 2 (1)	
β.	P 3 (1)		
γ.	P 3 (2)	R 3-4 (3)	
δ.		R 9-10 (2) *...παχύτης*	
ε.		R 11 (2)	
ς.		R 12 (2) *...λέων*	
ζ.	P 7	R 13-14 (2) *...ἐλθεῖν*	
θ.		R 14 (3) *Οὐ μόνον... μετέδωκαν*	
Ps. 17			
α.		R 2-3 (2) *...δικαιοσύνην*	
β.		R 5-6 (2)	
γ.		R 5-6 (3)	M 5 *Χείμαρροι...*
δ.		R 7 (2)	
ε.		R 8-9 (2)	
ς.		R 8-9 (4) *...Χερουβίμ*	
ζ.		R 12	
η.		R 15-16 (2) *...ἐμφαίνοντες*	
θ.		R 15-16 (3)	
ι.*			
ια.		R 17-18 (2)	
ιβ.		R 21 (2) *...ἀνθρώπου*	
ιγ.		R 24 (2)	
ιδ.		R 25 *...τῷ δούλῳ σου*	
ιε.		R 26-27 (2)	
ις.*			
ιζ.		R 32-34 (2)	
ιη.		R 35 *...Ἱερουσαλήμ*	M 35 (2) *Ὁ χαλκὸς...*
ιθ.		R 36 *...αὐτήν*	
κα.		R 38-39 (2)	
κβ.		R 38-39 (3)	M 39
κγ.		R 41 (1)	M 41 *Νῶτα... τῇ ψυχῇ*
κδ.		R 46 (2)	
κε.	P 49	*R 48 (2) *Ἐν οἷς...*	
Ps. 18			
α.		R 2 (1) sauf *Ἀλλὰ μὴν... ἀπολοῦνται*	
β.		R 6 (1-2) *...νυμφίος ἐντίν*	
γ.*			
δ.	P 8 *...ποιεῖν*	R 8-9 (2) *...ποιεῖν*	
ε.		R 8-9 (3) *Ἁγνεία... ποιεῖ*	M 10 *Ἁγνεία...*
Ps. 19			
α.		R 4 *...γνώσεως*	
β.		R 6 (1) *...Θεοῦ*	

γ.		R 6 (2)-7 Πληροῦται... αἰτήματα	
δ.		R 9 ...ἀπαντῶμεν	
Ps. 20			
α.		R 4 ...φύσεως	
β.		R 9 (1) ...ἐν τῷ κόσμῳ	
γ.		R 10 (2) Ἐπειδὴ...	
δ.	P 9	R 11 Εὐεργεσία...	M 11 Εὐεργεσία...
ε.		R 12 (3)	
Ps. 21			
α.		R 2 Ὡς ἔλεγε...	
β.	P 4	Cf. R 4	M 4
γ.		R 7 (1) ...γενόμενος	
δ.		Cf. R 10 Μόνον δὲ... δασύς	M 10 ἐπειδὴ γαρ...
ε.		R 10-11 (1)	
ς.		R 15 ...αὐτοῦ	M 15 Τὰ ὀστᾶ τῆς σοφίας... συντριβήσετε
ζ.		R 16	M 16 Οὐ γὰρ...
η.		R 19	
ϑ.		*R 21 (1) Καὶ σοῦ...	
ι.		R 21 (2)	M 21 (1) Τά ἐκ τούτου...
ια.		R 26	
ιβ.		R 27	
ιγ.		R 28 ...μνήμη	
ιδ.-ιε.		R 29	
ις.		R 31	
ιζ.			Cf. M 31 Καὶ ταῦτα...
Ps. 22			
α.		R 1	
β.		R 3	

γ.		R 4 (3) ...εὐφραίνει	*M 3 Ὥσπερ... ἐκδι-δάσκει
δ.		R 5 (2) ...μυστηρίων	
Ps. 23			
α.	P 1		
β.		R 4 (2)	
γ.		R 6 (2)	
δ.		R 7-8 (1) ...γνῶσις Θεοῦ	
ε.		R 7-8 (4)	
Ps. 24			
α.			M (hypoth.) Ἐν καιρῷ...
β.		R 4 (1) ...οὐ διακενῆς	
γ.		R 4 (2) ...παθῶν	
δ.*			
ε.		R 7 (2)	
ς.		R 8-9 ...οὐ κεῖται	
ζ.-η.		R 16	
ϑ.		R 17-18 ...προσγινόμενος	
ι.	P 19		
ια.		R 20	
Ps. 25			
α.		R 2	
β.		R 3 (2) ...ὁ Δαυὶδ τῷ Θεῷ	
γ.	P 4		
δ.		R 6.	
ε.	P 11		
ς.	P 8		
ζ.		R 8-10 (2)	
η.		R 8-10 (3)	
Ps. 26			
α.		R 2 (2)	
β.		R 3 (2) ...ἐπαιρόμενον	
γ.		R 3 (3) ...Ἐφωτίσθη γάρ	
δ.		*R 5 ...ὁ Κύριος	
ε.	P 6 ...τοῦ οἴκου	R 6	

ϛ.		R 8 (2)	
ζ.		R 10 ...πονηρούς	
η.	P 12		
ϑ.	P 13		
ι.	P 14	R 14 (2)	
Ps. 27			
α.	*P 1		
β.		R 2 (1)	
γ.-δ.		R 4 (3)	
ε.		R 7	
ϛ.		R 9 (1)	
Ps. 28			
α.		R 1 (1) ...τῷ Θεῷ	
β.	P 1		
γ.		R 3	
δ.		R 6	
ε.		R 7	
ϛ.		R 8	
ζ.	P 9 (1-2)		
Ps. 29			
α.		R 1	
β.	P 1 ...πνευματική		
γ.		R 5 (3)	
δ.		R 6 (1)	
ϛ.*			
ζ.		R 8 (3)	
η.		R 9-10 (3) ...χοϊκός	
ϑ.		R 12	
ι.*			
Ps. 30			
α.		R 2 (2)	
β.		R 3 (2)	
γ.		R 4	
δ.		R 6 (2)	
ε.		R 7-8 ...φυλάττει διακενῆς	
ϛ.		R 9 ...ψυχῇ	
ζ.		R 10	
η.	P 13		*M 12 ...ἀρετῶν
ϑ.			M 14 Διὰ...

ι.		R 16	
ια.		R 16 (2)	M 16 Φεῦγε...ὀργή
ιβ.		R 19	
ιγ.		R 21	
ιδ.		R 22	
ιε.-ιϛ.		R 24	M 24 (= ιϛ.) Μακροθυμεῖ...
Ps. 31			
α.		R 1	M 1
β.		R 3 Ἀπό...	
γ.		*R 5-6	M 5 Δίκαιος...
δ.-ε.		R 9	
ϛ.		R 10	
ζ.		R 11 (1)	
Ps. 32			
α.		R 1	
β.-γ.		R 2 ...γνώσεως	
δ.		R 5 (1)	
ε.*			
ϛ.		R 7	
ζ.		R 8 (2)	
η.		R 9	M 9
ϑ.		R 10	
ι.		R 15	
ια.		R 19	
ιβ.		R 20	
Ps. 33			
β.		R 3	
γ.		R 5	
δ.		R 6	
ε.		R 7	
ϛ.		R 8	
ζ.	P 9	R 9	
η.		R 10	
ϑ.		R 12	
ι.		R 15	M 14
ια.		R 19	
ιβ.		R 21	
ιε.		R 22	
ιϛ.		R 23	
Ps. 34			
α.		R 1 (2)	
β.		R 2 (2)	
γ.		R 3	

δ.			M 4
δ.-ε.		R 4	
ς.		R 8 (2)	
ζ.		R 10	
η.	P 11 (1) *...ψαλμός*		
θ.		R 12	
ι.-ια.		R 13	
ιβ.		R 19	
ιγ.		R 20	
ιδ.		R 25	
ιε.		R 26	
ις.		R 27	
Ps. 35			
α.		R 2	M 1 *Τῷ γὰρ φόβῳ*
β.		R 3	
γ.		R 6	
δ.		R 9 (2)	
ε.-ς.		R 10	
ζ.		R 12	
Ps. 36			
α.		R 1	
β.	P 1-2 *Εἰ οὖν...ἄρα ἡ κακία*		
γ.	P 6		M 6 *Φῶς δὲ... ἀρετῶν*
δ.-ε.		*R 7	
ς.		R 8 *Μὴ ἴδῃς..*	M 8 *...ὄλεθρον*
ζ.		R 8 *...ἀμύνῃς*	
η.		R 9	
θ.		R 11 *...νοῦς*	
ι.		R 10 (2)	
ια.	P 11	R 11 *Τρυφὴ...*	M 11
ιβ.		R 16	
ιγ.		R 17	
ιδ.	P 18		
ιε.		R 18 (2)	
ις.-ιζ.		R 19	
ιη.		R 20 (1)	
ιθ.	P 23		
κ.	P 25 (1)		

κα.	P 25 (2) *...ἀκουόντων*		
κβ.	P 26 (2)		
κγ.	P 27		
κε.	P 33		
κς.	P 35 (1)		
κζ.	P 37		
Ps. 37			
α.	P 1-2 (1) *...θυμοῦ*		M 2 *Παιδεύει...*
β.	P 6 (3) *Δεῦτε...*	R 5	
γ.	P 7 (3)		M 6 *Ἐντεῦθεν...*
δ.*			
ε.		R 7	M 7 (1)
ς.*			
ζ.	P 11 (4)		
η.		R 12	M 12 *Τάχα...*
θ.		R 14	
ι.		R 17	
ια.		R 20	
ιβ.		R 21	
ιγ.	*P 22-23 (3)	R 22	
Ps. 38			
α.		R 3	
β.		R 4	
γ.		R 5	
δ.		R 6	
ε.	P 7 (3) *Τοῦτο...*		
ς.	P 11-12 (6) *...λέγει*		
ζ.	P 11-12 (6) *Παιδεύων...*		
η.	P 13		
θ.		R 13 (2)	
ι.	P 14 (1)		M 14 *Οὐχ ὑπάρξω*
Ps 39			
α.			M 3 *Λάκκος... ἀγνωσία*
α.-β.-γ.		R 3	
δ.		R 4	M 4 *μετὰ... ἡμῶν*

ε.	P 4 ...*τῶν γεγονότων*		
ς.	P 6		
ζ.		R 7 (2)	
η.	+ P 8 *Καλῶς οὖν...*	* R 8 ...*Γραφήν*	
ϑ.	P 11 (2)		M 10 *'Αποκαλύπτει*
ι.		R 13 ...*διανοίᾳ*	
ια.	P 13 (2)		
ιβ.		R 15	
ιγ.	P 17		
Ps. 40			
α.		R 4 ...*ταπεινώσεως*	
β.	P 4		
γ.			M 6 *Βαρὺς* ...
δ.		R 9	M 9 *'Αναγκαίως...*
Ps. 41			
α.		R 3 (2)	
β.		R 4 (2)	
γ.		R 4 (3) ... *ἀνθρώπων ἐστίν*	
δ.	P 7		
ε.		R 11	
ς.	P 8		
Ps. 42			
α.		R 3 (1) ...*ἡ ἀλήθεια*	
β.		R 3 (3)	
Ps. 43			
α.		R 2 ... *'Ισραήλ*	
β.		R 3 ...*ἐκριζωθήσεται*	
γ.		R 4	
δ.		R 6 (2)	
ε.	P 9 ...*Θεοῦ*	R 9 *"Ολην...Θεοῦ*	P.G. 39, 1361 D v. 9
ς.		R 11	
ζ.	P 11 (1)		
η.		R 13	
ϑ.		R 16	
ι.		R 17	
ια.		R 18 (2) ...*κατ' αὐτήν*	
ιβ.		R 20 (1) ...*κόσμος*	
ιγ.		R 21	
ιδ.		R 22 ... *'Ιησοῦ*	
ιε.		R 23	
Ps. 44			
α.		R 2 (2)	
β.		R 3 (2)	
γ.		R 4 (1)	
δ.		R 5 ...*Χριστοῦ*	
ς.		*R 6	
ζ.	P 3 (2)		
η.		R 10	
ϑ.		R 14	
ι.		R 15 (2)	
ια.		R 17	
Ps. 45			
α.	P 2	R 2 (2)	
β.		R 3	
γ.	+P 5	*R 5 (2)	
δ.		R 7 (2) ...*Θεοῦ*	M 7 *'Εὰν...*
ε.		R 10 (2)	M 10
ς.		R 11	M 11 *Σχολῆς... Θεόν*
Ps. 46			
α.		R 2 (2) ...*τὸν κόσμον*	
β.		R 4 (2)	
γ.	P 5		
δ.		R 7 (2)	M 6-7 *τῶν γὰρ...*
ε.		R 9	
ς.		R 10 (1) ...*ἔχουσι τοῦ 'Αβραάμ*	
Ps. 47			
α.	*P 3 (1)	R 3 (1)	
β.	P 3 (2)		M 3 *Πρότερον... 'Ιακώβ*

	P	R	M / P.G.
γ.		R 5	
δ.		R 8	
ε.		R 9 (2)	
ς.		R 11	
ζ.		*R 14	
Ps. 48			
α.		R 4-5(2)	
β.		R 6 (2)	
γ.		R 8	
δ.		R 9 (2) ...γνώσεως	M 9 Ὁ κοπιῶν... γνώσεως P.G. 23, 432 B^{14-15}
ε.		R 11 ...ἡ ζωή	
ς.-ζ.		R 12 (2)	
η.		R 14 (1)	
θ.-ι.		R 14 (3)	
ια.	P 17-18		
ιβ.	P 7-8 du Ps. 46		P.G. 23, 433 B^{7-9}
Ps. 49			
α.		R 3 (1-2)	*M 2 (2) Εἰ γὰρ...
β.	P 3 *Πῦρ δὲ ἦλθε...*		P.G. 23, 436 B^{3-9}
γ.	P 4		
δ.		R 5-6 (2)	M 6 Ἐνταῦθα... τῷ Υἱῷ
ε.		R 10	
ς.		R 13	
ζ.		R 16 (2)	
η.		R 17	
θ.		R 18 ...ἀναλαμβάνοντες	
ι.		R 21	
ια.		R 22	M 22 Ἁρπάζεται....
Ps. 50			
α.		R 6 (2) ...ἐξαμαρτάνομεν	
β.	P 6		

	P	R	M / P.G.
γ.	P 9		P.G. 23, 440 C^{1-4}
δ.	P 10 (3)		
ς.	P 20		
Ps. 51			
α.		R 3 (1)	
β.		R 3 (3)	
γ.	P 5		
δ.		R 10	M10 Ὁ δὲ καρπὸς ...αὐτούς
Ps. 52			
α.*			
β.	P 5		
γ.		R 7 ...Ἰακώβ	
Ps. 53			
α.	P 3		
β.	P 7		
γ.	P 9		
Ps. 54			
α.	P 6		
β.		R 7	
γ.		R 10 (1) ...κατασκευάσασιν	
δ.	P 14		
ε.		R 16 (1) Θάνατος ὁ διαιρῶν...	
ς.	P 21 ...ἑσπέρας	R 19 (1)	
ζ.		R 20	
η.*			
θ.	P 22 Λόγος...		
ι.	P 23 ...μερίμνης		
ια.	P 24 (1)		
ιβ.	P 24 (2)		
Ps. 55			
α.		R 2 (2)	
β.	P 5		
γ.	P 6		
δ.		R 7 (1)	
ε.	P 10		

Ps. 56

α.		R 2 (1)
β.	P 4	
γ.		R 5 (2)
δ.		R 6
ε.		R 9

Ps. 57

α.		R 4
β.	P 5 (1)	
γ.		R 5 (1)
ε.		R 9 (2)
ς.		R 11 (1)

Ps. 58

α.	P 4	
β.		R 5 (2)
γ.		R 6 (1)
δ.		R 12
		...*Θεοῦ*

Ps. 59

β.	P 4	

Ps. 60

α.	P 2 (1)	
β.	P 2 (2)	
γ.-δ.	P 3 (2)	
ε.*		
ς.	P 7-8 (3)	
ζ.	P 9	

Ps. 61

α.		R 2 (1)
γ.	P 6	
δ.	P 10 (1)	R 10 (1)
	Μάταιοί εἰσιν...	...*πράγμασι*
ε.	P 10 (2)	R 10 (2)
		...*γεγεννημένοι*
ς.	P 11	
ζ.	Cf. P 13	R 12

Ps. 62

α.		R 2-3 (1)
β.		R 4 (1)
γ.		R 9
		...*δηλοῖ*
δ.		R 10 (2)
ε.		R 10 (3)

Ps. 63

α.		R 2 (2)
β.	P 4	
γ.		R 7
		Τὴν ἐπίτασιν...
δ.		R 6 (1)
ε.		R 11 (1)
ς.	P 11 (1)	
ζ.		R 11 (2)

Ps. 64

α.	P 3 (1)	
β.		R 5 (2)
γ.		R 8 (1)
δ.-ε.	P 10	
ς.	P 13	
ζ.	P 14	

Ps. 65

α.	P 3	
	Σημεῖα...	
β.		R 4 (2)
γ.		R 6 (2)
δ.		R 7 (3)
		...*ὄξος*
ε.		R 9
		Ἐγὼ..ζωή
ς.	P 12 (2)	
ζ.		R 15 (2)
η.		R 16 (2)
ϑ.		R 18 (2)
ι.		R 20

Ps. 66

α.		R 3

Ps. 67

α.		R 2 (1)
β.		R 3 (3)
γ.	P 5 (2)	
δ.	P 6 (2)	R 5-6
		...*ἐπεσπάσατο*
ε.	Cf. P 7 (1) (début)	R 5-6 *Τόπος... ἐν οἴκῳ*
ς.	P 7 (2)	R 5-6
		Ὥσπερ...
ζ.	P 8, *τοῦ ἐν τῷ Σινᾷ φανέντος*	R 8 *τοῦ ἐν τῷ Σινᾷ φανέντος*
ϑ.		R 11 (2)
ι.		R 14
ια.		R 15

ιβ.		R 18
ιγ	P 19 ...ἐπάνοδος	R 19
ιδ.	P 22	R 22 Ἐχθρῶν κεφαλαί...
ιε.	P 24	
ις.	P 28	R 28
ιζ.		R 30
ιη.		R 31
ιθ.		R 32
κ.	P 33 (2)	
κα.		R 34
κβ.	*P 34-36 (1) ...ἡμᾶς	R 35

Ps. 68

α.		R 2
β.		R 3 (1)
γ.		R 5 (1)
δ.		R 5 (3)
ε.		R 6 (1)
ς.		R 10 (1) ...τραπεζίταις
ζ.		R 11 (2)
η.		R 13
θ		R 15 (1)
ι.		R 16
ια.		R 20 (2)
ιβ.		R 22 (1)
ιγ.		R 22 (2)
ιδ.		R 23
ιε.		R 26 (1)
ις.		R 28 (2)
ιζ.		R 29 (1)
ιη.		R 29 (2)
ιθ.		R 32
κ.		R 34
κα		R 35 (1)
κβ.		R 35 (2)
κγ.		R 36

Ps. 69

α.	P 3 ...προτρεπό-μενοι	R 2 note
β.	P 4 ...ἐμπαίζοντες ἡμῖν	
γ.	P 5-6 (1) ...Χριστός	

Ps. 70

α.		R 2
β.		R 4
γ.		R 8
δ.	P 11 ...τὸν Σαούλ	*R 11
ε.	P 14	
ς.		R 18
ζ.		R 19
η.		R 20 (2)
θ.	P 22 ...καθαρά	R 22

Ps. 71

α.		R 1
β.		R 3
γ.		R 6
δ.		R 7
ε.	P 9	
ς.		R 9(2)
ζ.		*R 11
η.	P 14 (1)	
θ.		R 15 (1) ...ἐν ἐμοὶ Χριστός
ι.		R 15 (2)
ια.		R 16 (1)
ιβ.		R 16 (2)
ιγ.		R 17

Ps. 72

α.		R 3
β.		R 4
γ.		R 6
δ.		R 9 Ἔταξαν...
ε.*		
ς.	P 11 ...πῶς	
ζ.		R 11
η.		R 12 (1)
θ.-ι.	P 14	
ια.		R 16
ιβ.		R 17
ιγ.		R 20
ιδ.		R 21
ιε.	P 23	
ις.		R 25
ιζ.		R 26
ιη.		R 27

Ps. 73

α.		R 5-6
β.	P 5	
γ.		R 7
δ.	P 11 (2) *...κόλπον τοῦ Πατρός*	
ε.	P 12 (1)	
ς.	P 13-14 (2)	
ζ.	P 16	
η.		R 17
η.		R 17
ϑ.		R 19
ι.	P 18 (3) *Μνήσϑητι...*	R 20 (1)
ια.		R 20 (2)
ιβ.		R 22 (2)

Ps. 74

α.		R 4 (1)
β.		R 4 (2)
γ.	P 9 (?)	
δ.		R 9 *...προσενεχϑή-σονται*
ε.	P 10	

Ps. 75

α.-β.		R 2 (2)
γ.		R 4
δ.		R 5
ε.		R 6 (2)
ς.		*R 6 (3)
ζ.		R 7
η.	P 11	

Ps. 76

α.		R 3 (1)
β.	P 4 (1) *Οὐδέν...ὡς μνή-μη Θεοῦ*	R 3-4 (2)
γ.	P 4 (1) *Μνήμη γὰρ...*	
δ.	P 5 *...ἀγρυπνίας*	R 5 (1)
ε.		R 6
ς.		R 9
ζ.		R 11 (2)
η.	P 4 (2)	
ϑ.		R 14 (1) *...αὐτοῦ*
ι.		R 15
ια.	P 16	
ιβ.	P 17	
ιγ.		R 17
ιδ.		R 19 (1)
ιε.	P 21	

Ps. 77

α.	P 2 (2)	
β.		R 7
γ.		R 9
δ.	P 13	
ε.	P 16	
ς.		R 17
ζ.	P 19-20(6) *Ἔρημον.... ἀνϑρώπων*	R 19
η.		R 21
ϑ.		R 23
ι.		R 25
ια.	P 27 *...ὠνόμασε*	R 27
ιβ.	P 29-30	
ιγ.	P 31-32 (1)	
ιδ.	P 34 (2)	
ιε.	P 36	
ις.	P 37	
ιζ.	P 39	
ιη.		R 45
ιϑ.	P 48-51 (4) *Τὸ αἴτιον...*	
κ.*		
κα.		R 51
κβ.	P 48-51 (4) *...ἀπέλαυσαν*	
κγ.		R 54
κδ.		R 55
κε.		R 56
κς.		R 57
κζ.		R 60
κη.	P 61 *...καλλονήν*	
κϑ.		R 62
λ.		R 63
λα.*		
λβ.		R 68

Ps. 78

α.	P 2 (1)-3 (1)	

β.	P 7		
γ.		R 8	
δ.	P 11		
ε.	P 12 (1)		
ς.*			
Ps. 79			
α.	P2-3 (1) *..ἐνέργειαν*		
β.		R 3	
γ.	P 6	R 6	
δ.		R 8	
ε.		R 9	
ς.	P 11	R 11	
ζ.	P 13-14 *...ὕλης*		
η.		R 18	
ϑ.	P 19 (2)	R 19	
Ps. 80			
α.	P 3 (4) *Λάβετε...*		
β.		R 6	
γ.	P 7 (1) *...ἐπ' αὐτούς*		
δ.	P 10 *..πεποιημένος*	R 10	
ε.		R 11	
ς.		R 13	
ζ.	P 17 (3)		
Ps. 81			
α.	P 2 *...ἄδικοι*		
β.	P 5		
γ.		R 7	
Ps. 82			
α.		R 5	M 9 *'Εντεῦθεν... ψυχῆς*
β.	P 19		
γ.	*P 13	R 13	
δ.		R 14	
ε.		R 17	
ς.		R 18	
Ps. 83			
α.	P 3 (2)		
β.-γ.	P 4 (2) *Δεῖ πρότερον...*		

δ.		R 5
ε.	P 6-7 sauf *τουτέστιν ...Θεοῦ*	
ς.	P 8 *...ἀνθρωπίνην*	
ζ.	Cf. P 12 (1)	
Ps. 84		
α.		R 3
β.	P 9 *'Ο Σωτὴρ... ἀφίημι*	
γ.	P 10	
δ.		R 11
ε.		R 14
Ps. 85		
α.	P 1	
β.	P 2 (2) *...ψυχῆς*	R 2
γ.*		
δ.	P 4 *Αἴρει...*	
ε.	P 8	
ς.	P 9	
ζ.	P 11	
η.		R 14
ϑ.	P 17 (1) *Σημεῖα...*	
ι.	P 17 (2) *Παράκλησις ...κόπων*	
Ps. 86		
α.	P 2 (2) *'Αγαπᾷ...*	
β.	P 5 *'Ο μὲν παῖς..*	R 5
γ.		R 7
Ps. 87		
α.	*P 4-6 (2) *'Εὰν... ἀνθρώπου*	R 4
β.	P 4-6 (3) *'Ο βουλόμενος*	
γ.		R 6 (1)
δ.		R 6 (2)
ε.		*R 8
ς.		R 11

ζ.	P 12-14 (4) ...θαυμασία	R 12	M 14 ...θαυμασία
η.	P 12-13 (3)	R 13	M 14 Γῆ...
ι.		R 17	
Ps 88			
α.		R 2	
β.	P 4-5 (2) Εἰ θρόνος...		
γ.		R 6	
δ.-ε.	P 9 (2)		
ς.	P 13 (3)		
ζ.	P 13 (4)		
η.	*P 13 (5) Θαβὼρ δὲ...	R 13	
ϑ.	P 18 (3)	R 18	
ι.		R 20	
ια.	P 15 (3)	R 21	
ιβ.	P 23 ...ὠφελήσει	R 23	
ιγ.	P 43		
ιδ.		R 26	M 26 Εἰ μὲν ἐν θαλάσσῃ...
ιε.		R 30	
ις.		R 32	
ιζ.		R 33	
ιη.	P 46		
ιϑ.	P 40		
κ.	P 34		
κα.		R 45	
κβ.		R 46	
κγ.		R 49	
κδ.	P 51-53(4)	R 51	
κε.	Cf. P51-53(2) ...ἄνθρωπος	R 52	
Ps. 89			
α.	P 3		
β.	P 4		
γ.		R 5	
γ.		R 9	
ε.		R 10	
ς.	P 12 Μή...	R 12	
ζ.	P 14-15 (2)		
η.*			
ϑ.		R 17 (1)	
ι.		R 17 (2)	M 17 Ἔργα μὲν...
Ps. 90			
α.		R 4	
β.		R 5	
γ.		R 6 (1)	M 6 ...ὠνόμασεν
δ.		R 6 (2)	M 6 Τὸν γὰρ μεσημβρινὸν...
ε.	P 10 ...Θεοῦ	R 10	
ς.		R 11	M 11 Ὁ ἐν μηδενί.
ζ.		R 12	M 12
ϑ.		R 16	
Ps. 91			
α.			M 3
β.		R 4	
γ.		R 7	
δ.	P 8		
ε.		R 10	
ς.		R 11	
ζ.	P 12 ...ἐκφοβεῖν		
η.		R 14	
ϑ.		R 16	M 16 Ἀδικία...
Ps. 92			
α.	P 1-2 (3) Δεῖ...		
β.		R 3	
γ.		R 4	
δ.	P 4-5 (3) Οἶκος...		
Ps. 93			
α.	R 2		
β.	P 5 (2)		
γ.-δ.	P 6 ...Πατρός		M 6 Χήραν...
ε.	P 11-13 (2) ...παθῶν	R 5	
ς.		R 13 (1)	*M 12 Ἡμέρας...
ζ.		R 13 (2)	
η.		R 15	M 15
ϑ.		R 18	

ι.		R 19	
ια.	P 21-23 (2)	R 20	M 20
	...διαβόλῳ		θρόνον...
ιβ.	P 21-23 (1)		
ιγ.		R 23	
Ps. 94			
α.		R 4	
β.	P 3-4 (2)		
	...ἐστίν		
γ.		R 6	
δ.	P 6-7 (1)		
ε.	*P 8	R 8	
ϛ.	P 10-11 (2)	R 11 (1)	
	...οὐρανῶν		
ζ.		R 11 (2)	
Ps. 95			
α.		R 1	
β.		R 4	
γ.*			
δ.*			
ε.		R 10	
ϛ.	P 9 (1)		
ζ.	P 10-11	R 11	
	Τουτέστιν... οὐρανοῖς		
η.	P 12	R 12	
	Ποῖα...		
ϑ.	P 13 (1)		
Ps. 96			
α.		R 1	
β.		R 3	
γ.	P 4		
δ.	P 5		M 5
			῞Οπερ...
ε.	P 7		
ϛ.		R 10	
ζ.		R 12	
Ps. 97			
α.	P 2	R 2	
	Δικαιοσύνη γὰρ...		
β.	P 3		
γ.	P5-6 (2-3)		
	...ἀκολουθῶν		
δ.		R 8	
Ps. 98			
α.		R 4	
β.		R 5	
γ.	P 6	R 6	
δ.		R 7	
ε.		R 9	
Ps. 99			
α.	P 3	R 4	
	Πύλαι σοφίας...		
Ps. 100			
α.		R 1	
β.	P 2 (2)		
γ.*			
δ.		R 5	
ε.	P 5		
ϛ.		R 6	
ζ.		R 8	
Ps. 101			
α.	P 4-6 (1)		
	Ἀλλαχοῦ...		
β.	P 4-6 (2)		
	Ξηραίνεται...		
γ.	P 7 (4)		
δ.		R 8	
ε.		R 10	
ϛ.	P 12		
	...τῆς γῆς		
ζ.		R 12-13	
η.	P 14 (2)		
ϑ.	P 15		
ι.	P 16-17 (3)		
	Εἴ τις...		
ια.	P 19-20 (1)		
	Εἴ τις...		
ιβ.*			
ιγ.		R 25	
ιδ.		R 27	
Ps. 102			
α.		R 1	
β.*			
γ.*			
δ.*			
ϛ.*			
ϛ.		R 5	
ζ.	P 9		
η.		R 11	
ϑ.		R 15	
		...θνητός	

ι.	P 16-17	R 16
	...τούτῳ	
ια.		R 17
ιβ.		R 18 (1)
ιγ.		R 18 (2)
ιδ.		R 19
ιε.*		

Ps. 103

α.		R 2
β.		R 3
γ.		R 4
δ.		R 5
ε.		R 6
ς.	P 7-8 (2)	
	Ἐπὶ τῶν...	
ζ.	P 10-11 (3)	R 8
η.		R 9
ϑ.	P 10-11 (4)	
ι.	P 12	
ια.		R 13
ιβ.	P 13	
ιγ.	P 14 (2)	
	Ὁ γὰρ...	
ιδ.	P 16-17 (2)	R 16 (2)
ιε.*		
ις.		R 18
ιζ.		R 19
ιη.*		
ιϑ.		R 22
κ.		R 23
κα.	P 25	
κβ.		R 25
κγ.	P 29	R 29
κδ.	P 30	R 30
κε.		R 32
κς.		R 35

Ps. 104

α.		R 2
β.		R 4 (1)
γ.		R 4 (2)
δ.		R 6
ε.*		
ς.		R 8
ζ.		R 11
η.	P 12 (2)	
ϑ.		R 14
ι.		R 15
ια.	P 19 (1)	
ιβ.*		
ιγ.	P 24	R 24
	Χωρὶς...	
ιδ.	P 26-27	
	...τεράτων	
ιε.	P 28	
ις.		R 31
ιζ.		R 33
ιη.		R 34
ιϑ.	P 37	
	Ἀντὶ τοῦ...	
κ.	P 39	
κα.	P 40	
κβ.	P 43	
κγ.	P 44	
κδ.	P 45	

Ps. 105

α.	P 2 (1)	
β.	P 3	
γ.	P 5	
δ.		R 8
ε.	P 9	
ς.		R 11
ζ.		R 13-14
η.	P 16	
ϑ.		R 20
ι.		R 23 (1)
ια.		R 23 (2)
ιβ.		R 24
ιγ.		R 26
ιδ.		R 28 (2)
ιε*.		
ις.		R 30
ιζ.	P 32	
ιη.	P 34	
ιϑ.		R 35
κ.		R 39
κα.		R 40
κβ.		R 41
κγ.		R 46
κδ.	P 47 (1)	
κε.	P 47 (2)	

Ps. 106

α.	P 3	
β.	P 7	
γ.		R 9

δ.	P 10 (2)	
ε.*		
ς.	P 10 (1)	R 14
ζ.	P 16	
ις.		R 18
ϑ.	P 20	
	..ἰατροῦ	
ι.	P 21-22 (1)	
ια.	P 20	
	'Αναιρέσει...	
ιβ.		R 21
ιγ.	P 28-29 (2)	
ιδ.		R 27
ιε.		R 29
ις.	P 30	
ιζ.	P 33	
ιη.	P 34	
ιϑ.	P 37-38	
	Οὐ πάντες...	
κ.		R 40
κα.-κβ.	P 42	
	Τότε....	

Ps. 107

α.		R 2
β.	P 3 (1)	
γ.	P 5	
δ.	P 8	
ε.		R 10 (1)
ς.		R 10 (2)
ζ.	P 10 (2)	
η.	P 13	

Ps. 108

α.	P 3	
β.	P 4	
γ.		R 6
δ.	P 7	
ε.	P 8 (1)	
ς.	P 8 (2)	
	Τοῦτον...	
ζ.		R 9
η.	P 12	
	...γεννήματα	
ϑ.*		
ι.*		
ια.*		
ιβ.	P 17 (1-2)	
ιγ.	P 19 (2)	
ιδ.		R 19
ιε.	P 19 (1)	
ις.		R 24
ιζ.	P 25	
ιη.		R 28
ιϑ.	P 29-31 (2)	
κ.	P 29-31 (5)	

Ps. 109

α.		R 3 (1)
β.		R 3 (2)
γ.		R 6
δ.	P 7 (2)	
	...τῆς σοφίας	

Ps. 110

α.		R 1-2
β.	P 3	
γ.		R 5
δ.		R 6
ε.		R 7
ς.	P 10	

Ps. 111

α.		R 1
β.		R 3
γ.		R 4
δ.	P 5 (2)	R 5
ε.		R 7
ς.		R 9
ζ.		R 10

Ps. 112

α.		R 3
β.		R 5-6
γ.		R 7
δ.		R 9

Ps. 113

α.		R 1-2
β.		R 4
γ.		R 8
δ.	P 10	
ε.	P 11	
	'Εντεῦϑεν...	
ς.	P 13	
ζ.		R 13
η.	P 11	
	Τὸν μὲν Κύριον... ἄνϑρωποι	
ϑ.-ι.-ια.		R 17-18

Ps. 114			
α.		R 2 (2)	
β.		R 4	
γ.	P 7		
Ps. 115			
α.		R 1 (2)	
β.	P 2 (2)	R 2 (1)	
Ps. 116			
néant			
Ps. 117			
α.	P 8	Cf. R 6	
β.		R 10 (1)	
γ.		R 17	
δ.	P 19-20 (2)	R 19 (2)	
ε.		R 20	
ς.	P 22 (2) *...εἰρηνεύοντος*		
ζ.		R 24 (1)	
η.		R 27 (2)	
Ps. 118			
α.		R 1 (2)	
β.		R 3 (1) ?	
γ.		R 4 (1)	
δ.		R 6 (2)	
ε.	P 7 *Οὗτος ἐν εὐθύτητι...*		
ς. (?)	P 11	R 11	M 11 *Κίνδυνος...*
ς.* (?)			
ζ. (?)	P 15 *Καὶ ὁ Ἰσαὰκ... ὁδός*		
η.		R 17 (1)	
θ.		R 18	
ι.		R 21	M 21
ια.		R 23 (2)	
ιβ.	P 25 *...ἐν αὐτοῖς*	R 25 (1)	
ιγ.		R 28	
ιδ.	P 32	R 32 (1)	
ιε.		R 34 *...τὸν νόμον*	
ις.	P 36		
ιζ.	P 37		
ιη.		R 43	
ιθ.		R 46	
κ.	P 47-48 (2) *...τὴν πρακτικήν*		
κα.		R 50 (1)	
κβ.	P 55		
κγ.		R 57	
κδ.		R 60	
κε.	P 61 (2-1)		
κς.	P 61 (3)		
κζ.		R 62	
κη.	P 63		
κθ.	P 65-66 (1)		
λ.		R 70?	
λα.	P 83 (1) *...ψυχῆς*		
λβ.	P 73 (1)		
λγ.	P 74 (3)		
λδ.	P 75 (1)		
λε.		R 78	
λς.		R 82	
λζ.		R 85 (2)	
λη.		R 87	
λθ.	P 90 (3)		
μ.	P 91	R 91	
μα.	P 92 *...λογισμούς*		
μα.		R 96	
μγ.	P 95	R 98 (1)	
μδ.		R 100	
με.	P 103 (3)	R 103	
μς.		R 106 (1)	
μζ.	P 108 (1)		
μη.		R 109 *...ὅτι κατὰ διάνοιαν*	
μθ.		R 112 (2)	
ν.	*P 113	R 113 (1)	
νγ.	P 120		
νδ.		R 121	
νε.	P 125		
νς.		R 126 *...κατορθώσεως*	
νζ.	P 128	R 128 *...μακάριος ὁ φοβούμενος τὸν Κύριον*	
νη.	P 130		
νθ.	P 131 (3) *...τοῦ Θεοῦ*	R 131 (1) *...τοῦ Θεοῦ*	

ξ.		R 133
ξα.	P 135	
ξβ.		R 136 (1)
ξγ.		R 140 (2)
ξδ.		R 143 *...γνώμης*
ξε.		R 144
ξς.		R 145 (1)
ξζ.		R 147
ξη.		R 151 (2)
ξθ.		R 155 *...σοφία*
ο.		R 157 (1)
οα.	P 158 *...κατέφαγέ με*	R 158
οβ.	P 159 *..καταξιωθείς*	
ογ.	P 160	
οδ.		R 161
οε.	P 161-162 (2)	
ος.		R 164 (1)
οζ.	P 165 (2)	R 165 *...καὶ σκανδαλίζονται*
οη.	P 170 (2)	
οθ.	+ P 171 (2)	R 171 (2)
π.	P 172 (1)	
πα.	P 175	
πβ.		R 176

Ps. 119

α.		R 1 (2) *...ἐπακούει Θεός*
β.		R 4 (1)
γ.		R 5
δ.	P 7	

Ps. 120

α.		R 6
β.		R 8

Ps. 121

α.	P 4-5 (2) *...γνώσεως*	*R 4
β.	P 7 *Πυργόβαρος... θεωρητικός*	

Ps. 122

α.		R 1
β.	+ P 7 du Ps. 121 *Εὐθηνία...*	R4 *...εὐθυνοῦντες*

Ps. 123

α.		R 3
β.	*P 6 (1) *...ξηραίνεσθαι*	R 4-5
γ.		R 7 (3)

Ps. 124

α.	P 1 (2)	
β.	P 3	+ R 3 (2)
γ.	P 5 *...ἐργαζομένων*	

Ps. 125

α.		R 1 (2)
β.		R 2 (2)
γ.		R 5

Ps. 126

α.		R 1 (1) *...λογισμούς*	P.G. 24, 20 B15-C1
β.		R 1 (4)	
γ.		R 2 (2)	

Ps. 127

α.		R 1 (2)
β.	P 3	R 3 (2)
γ.		R 6

Ps. 128

α.	P 2-8 (1) *Τὸν νῦν...*	
β.	P 2-8 (2)	
γ.*		
δ.	P 2-8 (5)	

Ps. 129

α.		R 1 (2)
β.		R 3
γ.	P 3-5 (1) *Ἕνεκεν...Κύριε*	
δ.		R 4-5
ε.		R 8

Ps. 130

α.	P 2 *Τὸ τῆς ὑπερηφανίας...*	
β.*		

Ps. 131

α.	*P 1 (1)	R 1 (1)

	P	R	P. G.
β.		R 5	
γ.	P 6 (2)		
	Παρ' Ἑβραίοις...		
δ.	P 6 (1)	R 6	
ε.	P 7 (1)		P. G. 39, 1589 A^{9}-B^{5}
	Προσκυνοῦμεν...		
	P 7 (2)		
ϛ.	P 8		
	... ἑαυτῷ		
ζ.	P 9	*R 9	
	Ὥσπερ..γάμον		
η.	P 11 (1)		
	Τὸ ἀψευδὲς...		
ϑ.	P 11 (2)		
	Καὶ δώσει... αὐτοῦ		
ι.	P 11 (2)		
	Θρόνος...		
ια.	P 15		
ιβ.	P 16		
ιγ.	P 17		

Ps. 132

	P	R	P. G.
α.	P 1		
β.	P 2 (1)		
	Μύρον...		
γ.	P 2 (2)		
δ.	P 2 (1)		
	...τοῦ Θεοῦ		
ε.		R 3 (1)	

Ps. 133

	P	R	P. G.
α.		R 1 (2)	

Ps. 134

	P	R	P. G.
α.	P 5-6 (1)		
β.	÷P 5-6 (3)	R 6 (2)	
γ.-δ.		R 7	
ε.	P 7		
	... θερίσωσιν		
ϛ.		R 12	
ζ.	P 15-18		
η.	*P* 21	R 21	
		...κατοικεῖ ἐν Ἱερουσαλήμ	

Ps. 135

	P	R	P. G.
α.		R 1	
β.	+ P1-3	R 2 (1)	
γ.		R 6	
ε.		R 23	
ε.		R 25	

Ps. 136

	P	R	P. G.
α.		R 2	
β.	P 3	*R 3	
γ.	P 4		
δ.		R 7	
ε.		R 9	

Ps. 137

	P	R	P. G.
α.	P 1 (1)		
γ.	P 6		
δ.	P 7		

Ps. 138

	P	R	P. G.
α.	P 2		P. G. 39, 1596 B^{1-4}
	...μετάβασις		
β.		R 4 (2)	
γ.	P 7		
δ.		R 11	
ε.	P 13 (1)		
	...ἡ ἐπιθυμία μου		
ϛ.	P 14-16 (3)	*R 15	
	Ὀστοῦν...		
ζ.		R 16 (1)	P. G. 24, 40 $C.^{14}$-D^{1}
η.	P 14-16 (4)	R 16 (2)	
	...αἰῶνας		
ϑ.		R 16 (3)	
ια.	P 20 (2)		
ιβ.		R 22	P. G. 39, 1600 B^{4-6}
ιγ.		R 28	

Ps. 139

	P	R	P. G.
α.		R 3	
β.		R 4	
γ.	+ P 6	R 6	
δ.	P 9		
ε.	P 10		
ϛ.		R 11	
η.	P 13		
ϑ	P 14 (2)		
	Σὺν τῷ προσώπῳ		

Ps. 140

	P	R	P. G.
α.	P 1-2	*R 2	
β.	P 3	R 3	
	Οὐδὲν...		
γ.		R 5	

δ.	P 7	
ε.		R 10
Ps. 141		
α.		R 4
β.	P 5	* R 5
γ.		R 6
δ.		R 7
ε.		R 8
Ps. 142		
α.	P 2 (1)	
β.	P 2 (2)	
γ.	P 5-6 (1)	
δ.		R 6
ε.	P 8 *...ὀδυνῶν*	* R 8
ϛ.	P 12	
Ps. 143		
α.	P 1	*R 1
β.		R 4 (2)
γ.		R 5
δ.		R 6
ε.	P 7-8 (2)	
ϛ.		R 7-8 (2)
ζ.-η.		R 15
Ps. 144		
α.		R 1 (1)
β.	P 3	*R 3 (2)
γ.	P 13 (3)	
δ.	P 10	*R 10
ε.	P 13 (1-2) sauf *Ὠβέλισται.. αἰώνων*	*R 13
ϛ.	P 15 (1)	
ζ.		R 20
η.		R 21 (2)
Ps. 145		
α.		R 7
β.	÷ P 8 *...νοημάτων*	R 8

	γ.*		
	Ps. 146		
	α.		R 2
	β.		R 4
	γ.	P 9	
	δ.	P 10	
	Ps. 147		
P. G. 39, 1604 A$^{3-7}$	α.		R 13 (2)
	β.		R 14 (2)
	γ.	P 3	
	ε.		R 18
	Ps. 148		
	α.		R 1
	β.		R 3
	γ.		R 4 (1)
P. G. 24, 52 C$^{8-9}$	δ.	÷P 4	R 4 (2)
	ε.		R 14 (1)
	ϛ.		R 14 (2)
	Ps. 149		
	α.		R 1 (1)
	β.		R 6 (3)
	γ.		R 8 (2)
	Ps. 150		
	α.		R 3 (2)
	β.*		
	γ.	P 5 (3) *...κινουμένη*	R 3-5 (1) *...κινουμένη*
	δ.		R 3-5 (1) *Τύμπανον...καλόν*
	ε.		R 3-5 (1) *Χορὸς...σχίσματα*
	ϛ.		R 3-5 (1) *Χορδαὶ...συμφώνησις*
	ζ.		R 3-5 (1) *Ὄργανον...ψυχῶν*
	η.		R 3-5 (1) *Κύμβαλον...ψυχὴ πρακτική*
	ϑ.		R 3-5 (1) *Κύμβαλον...ἀλαλαγμοῦ*

Paris

Marie-Josèphe Rondeau

Die unionsfeindlichen Bewegungen der orthodoxen Rumänen Siebenbürgens in den Jahren 1726-1729

Vorbemerkungen

Die in unserem Texte gebrauchte Abkürzung « A. V. » bezeichnet *Acta Valachorum, et Schismaticorum, item correspondentiae in eadem materia Nr. 42*, eine im Ungarischen Staatsarchiv (Országos Levéltár) zu Budapest, unter der Signatur « fasc. 13. J. » des Kastens XXII. innerhalb des Siebenbürgischen Fiskalarchivs befindliche handschriftliche Hauptquelle der vorliegenden Abhandlung.

Diese geschichtlich überaus wertvolle Aktensammlung befand sich ursprünglich im Kollegsarchiv der Jesuiten von Cluj (Klausenburg) und kam bei der Aufhebung des Ordens 1773 in den Besitz des siebenbürgischen Fiskus. Sie enthält die rumänische Kirche betreffende Handschriften verschiedener Natur und Umfangs, deren bedeutendster Teil aus der Zeit der Wirksamkeit des Rektors des Jesuitenkollegs von Cluj, P. Adam Fitter SJ, als theologischer Berater (« Theologe ») und später als « Direktor » der rumänischen Diözese stammt (1726-29).

Obwohl die Anschrift der Akten nur 42 Schriftstücke angibt, haben wir tatsächlich 43 Stücke feststellen können. Der Unterschied ergibt sich vermutlicherweise aus dem Umstand, dass zwei Stücke — das Protokoll der religionspolitischen Untersuchungskommission des Jahres 1729 und die in der Sammlung darauffolgende Liste der Rumänen, die sich ihr widersetzt haben — welche wegen ihres ähnlichen Inhalts früher als zusammengehörig betrachtet werden konnten, uns als selbständige Schriftstücke erschienen und deshalb auch im folgenden als solche, Nr. 15. bzw. 16., zitiert werden.

Schriftstücke von grösserem Belang für unsere Arbeit sind folgende:

Nr. 3. Anklage der unierten Priester aus Voila, Vad, Ludișor, Drăguș und Sercăița wegen Beleidigungen, die sie um ihres Glaubens willen zu erdulden hatten (1726).

Nr. 4-6. Rechtsverfahren des unierten Bischofs Patachi im Interesse des unierten Klerus gegen die Adeligen Bucur Parița und Iuon Grama, welche mehrfach unierte Priester misshandelt hatten, wofür sie diesmal mit Geldstrafe büssen sollten (1727).

Nr. 7-9, 12. Vier Exemplare des Fragebogens einer lokalen Untersuchung, bei der sich Bischof Patachi um die Tätigkeit orthodoxer Priester in unierten Gotteshäusern, über geheime Gottesdienste, katholikenfeidliche Äusserungen usw. erkundigt (1726).

Nr. 11. P. Direktor A. Fitter enthebt den aufrührerischen Priester Popa Mailat von Șona seines Amtes und verspricht den Einwohnern derselben Ortschaft die Entsendung zweier neuer Priester (1729?).

Nr. 13. Gesuch der Vorgesetzten des sächsischen Stuhles Rupea (Cohalm, Reps) an P. Fitter mit einem Berichte über den Streitfall zwischen der Gemeinde Șona und Erzpriester Ioan von Veneția, mitsamt der Bitte um kluge Massnahmen (1729).

Nr. 15. Protokoll der Verhörskommission der siebenbürgischen Hofkanzlei in der Angelegenheit der orthodoxen Bewegungen im Süden Siebenbürgens. Dieses Schriftstück wurde auf die Berichterstattung P. Fitters über die Lage der Diözese hin durch eine kaiserliche Anordnung nach Wien verlangt. Es enthält zahlreiche Zeugenaussagen, so auch über die Bewegungen in folgenden Gemeinden:

a) Șona (Sona)

b) Ticușul-Nou (Oláh Tyukos), Comana-de-Sus (Felsö Komána)

c) Vad (Vád)

d) Șinca (Sinka)

e) Șercăița (Sarkaicza)

f) Perșani (Persán)

g) Copăcel (Kopecsel), Recea (Recse), Dejani (Desán), Iași (Jás) und Hârseni (Hirszény)

h) Făgăraș (Fogaras)

i) Calbor (Kálbor)

j) Ludişor (Ludisor)

k) Lisa (Lésza)

l) Viştea-de-Jos (Alsó Vista), Ucea-de-Sus (Felsö Ucsa), Viştea-de-Sus (Felsö Vista) und Voivodenii-Mici (Kis Vajvoda), usw. (1729).

Nr. 16. Liste der rumänischen Priester und Gläubigen, die der obengenannten Untersuchung Widerstand leisteten (1729).

Nr. 17. Bischof Patachi gibt der Gemeinde Vad bekannt, dass er dem von den Einwohnern aus der Kirche gewiesenen unierten Priester Popa Iuon seitens der siebenbürgischen Regierung (Gubernium) eine Wiedergutmachung versprochen hat (1726).

Nr. 23. Die Einwohner der im Westen Siebenbürgens gelegenen Ortschaft Ilia (Marosillye) bezeugen, dass ein gewisser Popa Grigorie Arbonaş die unierten Priester derselben Ortschaft mit strengen Worten gerügt hat (1729).

Nr. 25. Brief des siebenbürgischen Gubernators Sigismund Kornis an P. Fitter, auch in der Angelegenheit der Rumänen, die dem kaiserlichen « compulsorium mandatum » (d. h. möglicherweise der Untersuchung d. J. 1729) sich widersetzten und nach der Meinung des Gubernators deshalb als einer Geldstrafe schuldig an der Hofkanzlei angezeigt werden müssten (1729).

Nr. 28. Die siebenbürgische Hofkanzlei gibt P. Fitter und dem Generalvikar der Diözese einen Beschluss des kaiserlichen Ministerrates bekannt, kraft dessen die Aufwiegler gegen die Union wie auch Popa Mailat von Şona, mit Militärgewalt unterdrückt werden sollen (1728).

Nr. 33. Vier Priester aus Drăguş bringen bei einer offiziellen Untersuchung wegen insgeheim abgehaltener Gottesdienste ihren Willen, in der orthodoxen Religion auszuharren, zum Ausdruck (1726).

Nr. 37. Ein Exemplar des Protokolls einer Untersuchungskommission aus der Zeit des Bischofs Patachi, welches dem Kaiser zugesandt wurde. Es behandelt die orthodoxen Bewegungen in folgenden Gemeinden:

a) Vad (Vád)

b) Perşani (Persán)

c) Sercăiţa (Sarkaicza)

d) Toderiţa (Todericza)

e) Sebeş (Sebes)

f) Bucium (Bucsum)
g) Rucăr (Rhuker)
h) Drăguş (Dragus)
i) Sâmbătă-de-Sus (Felsö Szombatfalva)
j) Ludişor (Ludisor)
k) Breaza (Bráza)
l) Luţa (Lucza)
m) Recea (Récse)
n) Sevestreni (Szevesztrény)
o) Săcădate (Szakadat)
(1726).

Nr. 43. Entscheidung in der Angelegenheit der Verfolger des unierten Dechanten Nicolae von Voila, laut deren diese von der siebenbürgischen Regierung (Gubernium) zur Verantwortung gezogen werden sollen (Aus der Direktoratszeit P. Fitters?).

Da der volle Text dieser Dokumente aus unbekannten Gründen uns leider nicht zur Verfügung gestellt wurde, müssen wir uns hier mit früheren, unvollständigen Aufzeichnungen begnügen. Etwaige kleinere Ungenauigkeiten sind daher diesem Mangel zuzuschreiben. Was die Zitierung der Dokumente anbelangt, werden wir uns an die bereits angeführte eigene Numerierung und bei den umfangreicheren Schriftstücken N. 15. und 37. an die ebenfalls eigene Buchstabensignatur halten, wodurch sich später in Anbetracht der soeben in entsprechender Reihenvolge verzeichneten Ortsnamen der gesuchte Text leichter ausfindig machen lässt.



1. – *Entstehung der orthodoxen Bewegungen.*

Die zu Alba-Iulia (Karlsburg) 1697-1700 geschlossene Union der siebenbürgischen Rumänen mit der katholische Kirche — die ja nach der Darstellung des orthodoxen Geschichtsschreibers E. v. Hurmuzaki am Anfang von einer Mehrheit des rumänischen Klerus unterzeichnet bei dem Gros des Volkes auf keinen bewussten Widerstand gestossen war (1) — schien kaum fünfzig Jahre nach

(1) HURMAZAKI Eudoxius, *Fragmente zur Geschichte der Rumänen*, Ed. II., Bucuresci, 1881. S. 28, 37.

ihrem Zustandekommen in den Zustand des Verfalls geraten zu sein ([1]). Als unmittelbare Ursachen dieser Krise der Union, die ja, wie durchaus verständlich, in so kurzer Zeit im Bewusstsein des ganzen Volkes mit all ihren Konsequenzen kaum Wurzel schlagen konnte, müssen vor allem Bewegungen des Volkes angegeben werden, Bewegungen, die sich nicht bloss der Gunst des Augenblickes erfreuten, sondern vielmehr als Ergebnisse eines langen Entwicklungsprozesses gelten müssen. Die vorliegende Arbeit beabsichtigt zur Veranschaulichung dieses Vorgangs Einzelheiten aus einem bisher verhältnismässig wenig behandelten Zeitraum der inneren Gärung anzuführen.

In grösserem Ausmasse konnte sich eine Widerstandsbewegung gegen die Union ausser in protestantisch beeinflussten Gegenden aus verständlichen Gründen anfangs nur in den Grenzgebieten des ehemaligen siebenbürgischen Fürstentums entfalten und erst von dort aus auf die übrigen Gebiete Siebenbürgens übergreifen. Bekanntlich wurde die Stadt Braşov (Kronstadt), dieser Treffpunkt balkanischer Handelswege, bereits in den ersten Jahren der Union zum Zentrum orthodoxer Beziehungen und so auch des Widerstandes gegen die Kirchenunion ([2]). Laut dem Berichte eines Jesuiten ([3]) wagte der zweite rumänisch-unierte Bischof Siebenbürgens, Atanasie, nach seinem heftigen Zusammenstosse mit den Gläubigen zum Teil griechischer Abkunft zehn Jahre lang nicht, sich in dieser Stadt zu zeigen ([4]). Um übrige Brennpunkte des anfänglichen Widerstandes zu übergehen ([5]), wollen wir nur noch eine Stadt, Făgăraş, erwähnen, die in unserer Abhandlung mehrfach berührt werden soll und anfangs zwar keine entschiedene

([1]) BUNEA Augustin, *Din istoria românilor. Episcopul Ioan Inocenţiu Klein*, Blaş, 1900. S. 187-266. — TÓTH Zoltán, *Az erdélyi román nacionalizmus elsö százada, 1697-1792*. Budapest, 1946, S. 154-227. usw.

([2]) Vgl. die Handschrift *Historia Collegiorum, Domorum, Residentiarum Societatis Jesu in Hungaria, Transylvania; Historica relatio de initio et progressu missionis Coronensis...*, aus der Manuskriptensammlung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften (Budapest), Történl. 2-r. 133 sz. S. 478.

([3]) Des Verfassers der genannten handschriftlichen Quelle.

([4]) *Historia Collegiorum...*, S. 478.

([5]) Darüber s. IORGA Nicolae, *Istoria bisericii româneşti şi a vieţii religioase românilor*, Ed. II. Vol. II. Bucureşti, 1932. S. 35-38.

Politik gegen die Union führte, vielmehr aber eine unsichere und zweideutige Stellung einnahm (¹).

Allerdings geriet das Werk der Vereinigung gleich am Anfang in eine mehrfach gefährdete Lage: bald infolge politischer Verhältnisse (²), bald weil nach dem Tode des Bischofs Atanasie (1713) wegen eines gegen die Unierten geführten Prozesses seitens des römisch-katholischen Bischofs von Siebenbürgen zehr Jahre lang kein unierter Oberhirte das rumänische Kirchenvolk betreuen konnte (³) und angeblich nicht weniger als vierhundert Siebenbürger von orthodoxen Bischöfen der Donaufürstentümer und Ungarns die Priesterweihe erhielten (⁴). Im darauffolgenden Zeitabschnitt durfte in der Person des Bischofs Ioan Patachi (1723-27) ein glaubenseifriger Katholik das Amt des Oberhirten bekleiden (⁵). Andererseits aber vermochte der neue Würdenträger unter vielen seiner zur orthodoxen Religion neigenden Landsleute sich weder Vertrauen noch Autorität zu verschaffen. Selbst in Făgăraş, der nominellen bischöflichen Residenzstadt, bedienten sich seine Feinde manchmal schärfster Ausdrücke gegen ihn, so auch ein orthodoxer Schulmeister, Bruder des berühmten Popa Toma, der sich auf folgende Weise äusserte: « Es wäre weder Schade noch Sünde, den unierten Bischof zu erschiessen. Warum hat er mit der Union so viel Uneinigkeit gestiftet? Der Teufel hätte ihn besser gar nicht zu uns gebracht » (⁶). Übrigens hatte zur Zeit Patachis bereits ein grosser Teil des Distriktes Făgăraş (« terra Fogaras », später Komitat Fogaras) den Weg zur orthodoxen Religion eingeschlagen (⁷).

(¹) Nach dem Berichte des R. Bzenszky SJ: « ... in Unione nimis vacillant ». (Aus der Handschrift *Notata Summaria Historiam Societatis Jesu in Hungaria et Transylvania concernentia; De statu Transylvaniae relatio P. Rudolphi Bzenszky A. 1701*, Handschriftensammlung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, Töténl. 2-r. 132 sz. S. 324.

(²) Nilles Nicolaus SJ, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in regnis coronae S. Stephani*, Oeniponte, 1885, V. I. S. 330-387.

(³) Nach Dragomir Silviu, *Istoria desrobirei religioase a Românilor din Ardeal în secolul XVIII*. T. I. 1920, S. 92-99. soll die Intronisation des neuen Bischofs Patachi erst im Sommer 1723 stattgefunden haben.

(⁴) Nilles, o. c. I. S. 464.

(⁵) Eine teils zutreffende Charakteristik dieses Kirchenfürsten s. bei Tóth, *Az erdélyi román nacionalizmus elsö százada*, S. 64-65.

(⁶) A. V. Nr. 37, n.

(⁷) Laut A. V. Nr. 37, a. soll Patachi in der Ortschaft Vad des Bezirkes Făgăraş, wo sein Vorgänger Atanasie noch ohne jeglichen Wider-

Andererseits aber müssen weitere, mehr nördlich gelegene Gebiete, wie die sächsischen « Stühle » Cincul (Grosschenk) und Rupea (Cohalm, Reps), von Orthodoxen noch verhältnismässig unbeeinflusst geblieben sein. Orthodoxe Bewohner des Stuhles Cincul — allerdings gering an Zahl — konnten wahrscheinlich nur im Distrikt Făgăraş nach ihrem Glauben die Sakramente empfangen (1).

Sowohl in den letzten Jahren des Bischofs Patachi wie auch während der darauffolgenden Sedisvakanz (1727-32) durfte das erste wirklich aktive orthodoxe Zentrum im Bezirke Făgăraş der unierten Kirchenleitung nicht wenig Sorgen bereitet haben. Wie bereits erwähnt, bedeutete der Tod des Bischofs für die Union ohnehin grosse Gefahren. Zu seinen Lebzeiten hielt ein Bischof straff die Zügel in der Hand; man erkannte im allgemeinen seine Jurisdiktion an, und selbst Orthodox-Sympathisanten gegenüber konnte er sich auf die Vorschriften der « Pravila », des bei den Rumänen allgemein hochgeschätzten kirchlichen Gesetzbuches, berufen, welche die Rechte eines Diözesanbischofs anderen, in unserem Falle nichtunierten Hierarchen gegenüber bestimmten (2). Die seltsame Rechtslage der Gläubigen von Braşov, die trotz ihrer Resentiments gegen die Union wenigstens äusserlich, staatlich dem unierten Bischof unterstellt blieben (3), das Gesuch der dortigen griechischen Orthodoxen, die selbst noch Bischof Patachi versprechen wollten, seinen Namen in die kirchliche Gedächtnisformel einzutragen, er möchte ihnen bloss gewähren, ungestört nach ihrem eigenen Glauben zu leben (4) — das alles ist ebenfalls

spruch die Liturgie feiern konnte, seitens der Bevölkerung grossen Schwierigkeiten begegnet sein.

(1) In einer lokalen Untersuchung aus 1726 wird nachdrücklich danach gefragt, ob jemand aus dem Stuhle Cincul sein Kind in den Bezirk Făgăraş zur Taufe gebracht hat (A. V. 7-9, 12). Wie es nämlich auch ein in A. V. 9. aufgezeichneter Fall beweist, war dies das Kennzeichen der Orthodoxen, die neugeborene Kinder aus Furcht vor unheilsamen Folgen des katholischen Sakraments nicht in der unierten Kirche taufen liessen, um weitgelegene Orte der orthodoxen Taufe wegen aufzusuchen.

(2) Vgl. die Anordnung der rumänischen Diözesansynode d. J. 1725 bezüglich orthodox geweihter Kleriker, NILLES, o. c. I. S. 467-468.

(3) DRAGOMIR, o. c., I, S. 113-114.

(4) Die Bitte wurde vermittels einer der Generalvikare an den Bischof gerichtet, der sie aber mitsamt der angebotenen 40 Gulden Geldsumme kategorisch zurückwies. A. V. Nr. 37, n.

nur aus diesem eigentümlichen Sachverhalt zu verstehen. Viele vermochten oder wollten in Glaubensfragen damals noch nicht streng unterscheiden. So bedeutete auch der Tod eines unierten Oberhirten meist die Wiederaufnahme orthodoxer Beziehungen. Nach Patachis Hinscheiden stand der Weg zu den Bischöfen der Walachei, der Moldau, sowie nach Maramureș oder zu den serbischen Bischöfen Ungarns wieder offen. In diesem günstigen Augenblick, im Jahre 1728 bereiste der orthodoxe Bischof von Arad die rumänischen Ortschaften des ausserhalb der siebenbürgischen Diözese gelegenen Komitats Bihor (1) und bewirkte nicht bloss die Rückkehr der dortigen unierten Priester in die orthodoxe Kirche, sondern blieb vermutlicherweise selbst in Siebenbürgen nicht ohne Erfolg (2). In demselben Jahre gelang es auch den Orthodoxen im Süden Siebenbürgens endlich staatliche Anerkennung ihrer Zugehörigkeit zu einem orthodoxen Bistum, Râmnic, zu finden (3).

In den für die Unierten schwierigsten Jahren des erwähnten Zeitraumes wirkte ein Jesuit, Rektor des Kollegs von Cluj (Klausenburg), P. Adam Fitter, zuerst als theologischer Berater (« Theologe ») des Bischofs Patachi, dann als ein von dem Kaiser ernannter « Direktor » der unierten Geistlichkeit für die ersten Jahre der Sedisvakanz im Dienste der rumänischen Diözese (1726-29). Unsere Abhandlung befasst sich mit den orthodoxen Bewegungen jener Zeit vor allem auf Grund der Aufzeichnungen und Akten P. Fitters.

2. — *Natur und Triebkräfte der Unruhen.*

Zum besseren Verständnis der zu behandelnden Vorgänge sei es uns erlaubt, schon vorausgehend eine Hypothese über Triebkräfte und Charakter der orthodoxen Volksbewegungen aufzustellen.

Die unionsfeindlichen Bewegungen der Rumänen müssen auf mehrfache Ursachen zurückgeführt werden. Die Erfolge der Or-

(1) KARÁCSONYI János, *Magyarország egyháztörténete föbb vonásaiban*, Nagyvárad, 1906. S. 347.

(2) Zu derselben Zeit ergaben sich im Westen Siebenbürgens mit Priestern, die von dem Bischof von Arad die Weihen erhalten hatten, Schwierigkeiten. S. Ungarisches Staatsarchiv, Archiv der Siebenbürgischen Hofkanzlei, Nr. 1727: 84, A. V. Nr. 23.

(3) DRAGOMIR, o. c., I., S. 116.

thodoxen bloss äusseren Umständen: der Gunst des Augenblickes oder irgendeiner wohl organisierten Propaganda zuzuschreiben, wäre eine recht einseitige Vorstellung der Sachlage (1). Als selbständige Überzeugung muss die orthodoxe Religion in der Tat viel tiefer in den menschlichen Seelen verwurzelt gewesen sein.

Das religiöse Empfinden des rumänischen Volkes war in erster Linie traditionsbestimmt. Was aber ihr vererbter Glaube, auf den sich beide Parteien zu berufen pflegten, näher besagte: eine Treue zu den althergebrachten Bräuchen des orientalischen Ritus oder dazu noch eine romfeindliche Haltung — gerade darin gingen die Meinungen der Orthodoxen bzw. Unierten auseinander (2).

Die jeweilige Deutung des Traditionsbegriffes wurde ferner oft durch das profane Leben, durch gesellschaftliche Gegebenheiten mitbestimmt. Deshalb galt die Orthodoxie in Siebenbürgen nicht bloss als religiöse Meinung, sondern vielfach auch als eine Erscheinung nationalen und sozialen Charakters. Die siebenbürgischen Rumänen wurden ja bis zur Zeit der Union als eine bloss « geduldete Nation » betrachtet, auf eine Verbesserung ihrer Rechtslage war ja erst allmählich im 18. Jahrhundert, zum Teil gerade infolge der Kirchenunion zu denken. In den schwierigen Zeiten der Rechtslosigkeit betrachteten vor allem in den südlichen Grenz-

(1) Unsere Geschichtsschreiber begnügten sich oft mit dem Registrieren bloss äusserer Tatsachen, was leicht zu einer allzu oberflächlichen Deutung der orthodoxen Bewegungen führte. So auch bei dem sonst verdienten KARÁCSONYI, o. c. S. 201-202, 330-342, 347.

(2) Wie selbst Historiker je nach ihrer Einstellung die Äusserungen des Volkes auf verschiedenste Weise ausgelegt haben — man denke nur an die viel zitierten Angaben S. DRAGOMIRS über die Verhörsprotokolle aus dem Jahre 1699. Was die letzteren betrifft, hat man, obwohl sich mangels der vollen Textausgabe schwer über sie ein zuverlässiges Urteil bilden lässt, mit ihnen orthodoxerseits vielfach argumentiert. Neuerdings finden wir eigentümlicherweise gerade bei einem nichtkatholischen Verfasser, I. JUHÁSZ, eine für die unierte Auffassung einigermassen günstigere Deutung. Nach der Meinung des Verfassers sollen nämlich die Angaben Dragomirs nicht so sehr für eine orthodox-religiöse Überzeugung, sondern vielmehr für die instinktive Traditionsverbundenheit des rumänischen Volkes Zeunis ablegen (JUHÁSZ István, *Nyugati missziós törekvések a románoknál. A Magyar Történettudományi Intézet Évkönyve, Magyarok és románok*, II. k. 1944, S. 318). Wahre Traditionsergebenheit jedoch ist nach katholischer Meinung mit der Union durchaus vereinbar, (was jedoch aus der weiteren Beweisführung des zitierten Verfassers nicht mit aller Klarheit hervortritt).

gebieten viele Rumänen ihre orthodoxen Brüder ausserhalb der Karpaten immer mit vollem Vertrauen, sie erwarteten von dem orthodoxen Ausland nicht nur politische Hilfe, sondern erhofften ihre ganze nationale Erneuerung von den Volksgenossen in den Donaufürstentümern; und so ergab sich leicht die Folgerung, selbst in religiösen Angelegenheiten sich nach den orthodoxen Brüdervölkern richten zu müssen (1). Es ist die grosse Tragödie der Union im 18. Jahrhundert, dass sie infolge verschiedenster Ursachen nicht über die Karpatenländer, aus dem habsburgerischen Machtbereich hinausgreifen konnte. Ja das Verhalten selbst des kaiserlichen Hofes sowie der siebenbürgischen katholischen Stände erweckte oft im Gegenteil den Anschein, als hätten dieselben von ihren unierten Glaubensgenossen nichts eher verlangt, als eine zurückgezogene, passive Politik den Rumänen der Fürstentümer gegenüber (2).

(1) Dass die nationalen Verhältnisse für die Union in gewisser Beziehung ungünstig waren, scheint heute den rumänischen Katholiken klar zu sein. In einer neuen Publikation heisst es: « Wir hatten den Nachteil,... mit dem Katholizismus vermittels unserer Nachbarn: der Ungarn, Polen und Österreicher in Berührung gekommen zu sein, die sich uns gegenüber nicht als wohlwollend erwiesen hatten ». (MIRCEA Alexandru, *Problema religiosă în România. Biserica română unită*, Madrid, 1952, S. 390). So konnte die orthodoxe Partei bis heute leicht an das nationale Selbstbewusstsein appellieren. « Die orthodoxe Kirche war jahrhundertelang geistige Mutter aller rumänischen Gläubigen Siebenbürgens » — so heisst es in einer neuesten orthodoxen Zeitschrift. (MLADIN Nicolae, *Mărturii ale unităţii bisericeşti*, *Mitropolia Ardealului*, 1956. Nr. 1-2, S. 32). Wir halten es für angemessen, hier darauf aufmerksam zu machen, dass die Idee der nationalen Einheit gerade von den unierten Rumänen immer anerkannt, ja aktiv gefördert wurde (hierüber s. z. B.: BÂRLEA Octavian, *Biserica română unită între cele două răsboaie mondiale*, *Biserica româna unită*, S. 229, 241) — allerdings in voller Harmonie mit dem Prinzip der Notwendigkeit einer höheren, übernationalen Einheit, der katholischen Weltkirche (Vgl. MIRCEA, o. c., S. 371-375, 400-407).

(2) Nach der Union durfte Bischof Atanasie der Verordnung gemäss nur über religiös gleichgültige Fragen, durch das Gutachten des ihm beigeordneten « Theologen » mit den Orthodoxen der Walachei in Briefwechsel stehen (NILLES, o. c., I., S. 279). Übrigens stimmte selbst der verdiente Kardinalprimas Kollonics in seiner Antwort an das Exkommunikationsschreiben welches der Metropolit Teodosie von Bukarest dem Bischof Atanasie zugesandt hatte, einen Ton heute geradezu erstaunlicher Selbstsicherheit an (NILLES, o. c., I., S. 353-354).

Fast alle rumänischen Priester Siebenbürgens lebten bis 1697 als Leibeigene im Bauernstand. Zweifelsohne bedeutete die Union grossartige Entwicklungsmöglichkeiten nicht bloss für den rumänischen Klerus — der ausser anderer, mehr religiöser Motive auch deshalb zum Bahnbrecher des Unionsgedankens wurde — sondern dadurch selbst für das gesamte Rumänentum Siebenbürgens [1]. Der vielleicht bestmögliche Weg der Entwicklung aber forderte von den Rumänen eine gewisse Einordnung in das bestehende gesellschaftliche System des aus Minderheiten vielfach zusammengesetzten Habsburgerreiches. Die Unierten, deren Klerus durch die beiden « Leopoldischen Diplome » dem privilegierten Priesterstande anderer Religionen gleichgestellt wurde, schlugen meist diesen Weg ein. Aber die gleichen sozialen Misstände, die sie durch eine friedliche Entwicklung zu beseitigen versuchten, bekämpften andere in ihrer bäuerlich-völkischen Spontaneität durch Revolten gegen die unzweifelhaften Einseitigkeiten der ständischen Gesellschaftsordnung. Solche Tendenzen offenbarten sich entweder in einem offenen, radikalen Bruch mit den herrschenden « Nationen » der Magyaren, Sachsen und Szekler — dies geschah später, z. B. 1784 in der rumänischen Bauernrevolte des Horia — oder am Anfang des 18. Jahrhunderts infolge der damaligen Denkweise mehr in einem « Religionskrieg ». Dieser Religionskrieg hatte, so scheint uns, vielleicht ganz unbewusst gleichzeitig einen sozialen Charakter: er wurde gegen die katholische Kirche geführt nicht sosehr insoweit sie eine Religionsgemeinschaft darstellte, sondern insoweit der Katolizismus in der Habsburgerzeit Staatsreligion war und auch alle Lasten einer Staatsreligion tragen musste. Deshalb auch wurde selbst die friedliche Lösung der Union von jenen Revolutionären vielfach als zweifelhafter Kompromiss betrachtet und verdammt. Die orthodoxen Bewegungen der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts trugen also etliche Merkmale einer Revolte religiösen Charakters: einer Revolte mit manchmal recht blutigen Zwischenfällen. Auch die Verkünder des orthodoxen Glaubens galten nicht bloss als Prediger ihrer Religion, sondern als

(1) Die grosse Bedeutung der Union für das nationale Werden des siebenbürgischen Rumänentums fand von verschiedensten Seiten Anerkennung. Neben BUNEA, oder neuerdings Z. TÓTH möchten wir nur auf die neueste Abhandlung aufmerksam machen: CÂRNAŢIU Pamfil, *Unirea românilor cu biserica Romei, Biserica română unită* S. 29-66.

Anführer des Volkes in einem revolutionären Kampfe, der durch den Widerstand gegen Katholizismus und Union letztlich nicht in geringem Masse gegen den herrschenden Staat und dessen soziales System gerichtet war (1).

Was immer auch die inneren Triebkräfte der orthodoxen Volksaufstände gewesen sein mögen, es steht andererseits doch ausser Zweifel, dass dieselben trotz aller nationalen und sozialen Färbung doch Bewegungen religiösen Typus waren. Der Nationalismus im heutigen profanen Sinne des Wortes ist eine Erscheinung des 19. Jahrhunderts. In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts hingegen war die Denkart des rumänischen Bauern durchaus religiös, er begründete sein Verhalten auf echt orientalische Weise folgerichtig mit Glaubenssätzen. Bezeichnend für seine Revolten ist deshalb die Verkoppelung geistiger und weltlicher, ideeller und materieller; bewusster und unterbewusster Motive. Zum wahren Verständnis unserer Geschichte müssen diese vielfachen Zusammenhänge ins Auge gefasst werden.

3. – *Günstige Umstände.*

Wir haben bereits auf die Tatsache hingewiesen, dass die so in geistigem wie in wirtschaftlichem Bereich neue Aufstiegsmöglichkeiten suchende Priesterschicht sich von rumänischer Seite

(1) Der soziale Charakter dieser Religionswirren wurde orthodoxerseits mehrfach aufgegriffen, neuestens verständlicherweise mit einer gewissen politischen Akzentverschiebung. (Über die heutige « offizielle » orthodoxe Einstellung s. Marcu Grigorie, *Papalitatea şi romînii din Ardeal. Ortodoxia*, 1957. Nr. 1-3, S. 664). Aus ähnlichen Motiven bezeichnet auch Z. Tóth die orthodoxe Religion als eine « Bauernreligion » (*Parasztmozgalmak az erdélyi érchegységben 1848-ig*, Budapest, 1951, S. 124), obwohl er die späteren orthodoxen Kirchenfürsten als « volkswidrig » charakterisiert. (Ebenda, S. 119-120, 122, 247-259). Um selbst in solchen offensichtlich einseitigen Gedankengängen den wahren Kern nicht aus den Augen zu verlieren, dürfen wir die Rolle sozialer Faktoren durchaus nicht unterschätzen, wie sie ja bezüglich späterer Bewegungen auch von neueren unierten Geschichtsschreibern anerkannt wird, nach deren Meinung die Orthodoxen « ... die Sympathie des Volkes zu gewinnen suchten, indem sie die ... Unruhen ausnützten... » (Capros Carol - Popan Flaviu, *Biserica unită între anii 1700-1918. Biserica română unită*, S. 95). Dass dieselben sozialen Ursachen im Keime bereits in den Jahren 1726-29 vorhanden waren, dürfte im weiteren aus unserer Untersuchung klar werden.

anfangs als Hauptstütze der Unionsidee erwiesen hat. Andererseits konnte der Klerus schon kraft seiner führenden geistigen und sozialen Stellung zur Entwicklung der religiösen Lage ihren Einfluss leicht geltend machen. So wurden die schlechten wirtschaftlichen Verhältnisse zu einer Triebkraft, die am Anfang zugunsten der Union sich auswirken liess, später aber, nachdem diese in mancher Hinsicht den Hoffnungen nicht entsprechen konnte, zur Reaktion der Orthodoxen beitrug.

Der kaiserliche Hof hatte zur Zeit der Union den unierten Priestern, die bisher als Leibeigene der Willkür ihrer Grundbesitzer ausgeliefert waren, Aufhebung der Steuerpflicht und überhaupt eine Gleichstellung mit dem privilegierten Priesterstand des lateinischen Ritus versprochen. Nun aber waren für die westliche Lebensform geltende Regeln bei Orientalen nicht ohne weiteres anwendbar, was auch die Förderer der Union bald merken mussten. Bei der Steuerbefreiung ergab sich ein grosses Problem aus der aussergewöhnlich hohen Zahl des rumänischen Klerus. Selbst die kleinsten Dörfer wiesen vor der Union mindestens zwei Priester auf, in grösseren Ortschaften stieg die Zahl des Klerus auf sechs. So lebten also tausende von Priestern Siebenbürgens im Bauernstand (1). Überhaupt unterschied sich die Rolle des Priesters der damaligen rumänischen Kirche von der des Westens: der Priesterstand wurde in seiner ursprünglichen Bedeutung, mehr als « Amt » im Gegensatz zu « Lebensform » betrachtet; die spezifische Aufgabe des verheirateten Weltklerus bestand daher im Vergleich zu dem aszetisch-apostolischen Mönchsstand und den im religiösen Leben auch selbst aktiv teilnehmenden Laien vor allem in sakralen Funktionen. Demgemäss waren die Rumänen in der Auswahl ihrer Priester auch weniger anspruchsvoll als Katholiken des lateinischen Ritus. So wurden, da infolge der erbärmlichen Verhältnisse selbst in der unierten Kirche noch lange keine ausreichende höhere Bildung für einen entsprechend zahlreichen Priesternachwuchs möglich war, oft selbst in Religionsfragen unwissende junge Kandidaten, meist Popensöhne geweiht (2). Aus all dem: aus der eigenen Auffassung über Priestertum, aus der Tatsache, dass den Priesterkandidaten deshalb weniger Bedingungen gestellt wurden, ist leicht verständlich, dass viele rumänische Bauern-

(1) Nilles, o. c., I., S. 145.
(2) Ebenda, I. S. 151-152, II. 541.

söhne den Priesterberuf wählten, sei es auch, da dieser den Weg zum geistigen, ja seit der Union zum sozialen und finanziellen Aufstieg ermöglichte.

Eine solche Lage der Dinge war freilich nicht bloss in den Augen der andersdenkenden Katholiken des lateinischen Ritus ein Stein des Anstosses — eine Steuerbefreiung des vollzähligen Klerus wäre ausserdem wider die Interessen des herrschenden Standes der Grundbesitzer gewesen. Die Stände gewährten am Landestag des Jahres 1699 höchstens zwei Priestern innerhalb einer Dorfgemeinde Entlassung der Steuerpflicht und überhaupt eine öffentliche Ausübung ihres Amtes (1). Der weitsichtigere Primas Kardinal Kollonics wollte zwar selbst diejenigen Priester, die durch diese Bestimmungen als nichtamtierend zu betrachten waren, der versprochenen Privilegien teilhaft werden lassen, doch stellte auch er die Bedingung, « wo nicht notwendig », keine neuen Priester mehr zu weihen (2). Ausserdem erliess er das neue Gesetz, dass die Weihekandidaten vor lateinischen Priestern ihre Weiheprüfung abzulegen haben (3), was praktisch ebenfalls als Verhinderung der üblichen, dem Volke angewohnten Praxis der Weiheausteilung galt. Wenn sich im weiteren die Unierten an die Bestimmungen des Primas hielten, waren sie den Orthodoxen gegenüber im Nachteil, die damals noch keine ähnlich hohen Ansprüche zu erheben pflegten. Einerseits also drängten die siebenbürgischen Stände und unter ihrem Einfluss auch manche Jesuiten auf Beobachtung der beschränkenden Vorschriften (so tat es z. B. auch 1711 Gabriel Hevenesi SJ dem allzu selbständig handelnden Bischof Atanasie gegenüber) (4) — andererseits aber fühlten sich die Unierten gezwungen, gegen dieselben zu arbeiten, so auch in der späteren Diözesansynode des Jahres 1739, die sich mit einem Gesuch an den bischöflichen « Theologen » aus der Gesellschaft Jesu wenden musste, er möchte keine Hindernisse mehr den rumänischen Priesterweihen in den Weg legen, sonst würden sich die Kandidaten leicht von orthodoxen Hierarchen weihen lassen (5). Denn solche

(1) Ebenda, I. S. 235-236.
(2) Ebenda, I. S. 439.
(3) Ebenda, I. S. 439.
(4) IORGA Nicolae, *Studii şi documente cu privire la istoria romînilor*, T. XII. Bucureşti, 1906. S. 286.
(5) NILLES, o. c., II., S. 547.

gewöhnlich während der Sedisvakanz orthodox geweihte Priester, die zwar nicht immer, aber recht oft auch selbst als überzeugte Anhänger der orthodoxen Kirche galten, verstanden nicht bloss die Gunst des Kirchenvolkes, sondern mit geeigneter Diplomatie, Verstellungen und Bestechung (zumindest empfanden es viele Gläubige als solche) (1) selbst die Anerkennung der unierten kirchlichen Obrigkeit zu erlangen. So wirkten sich zugunsten der Union erlassene Vorschriften gegen ihr ursprüngliches Ziel aus. In Anbetracht dieser Tatsachen und infolge der Rivalitäten, die sich um die Besetzung steuerfreier Pfründen ergaben, wuchs mit der Zeit die Unruhe in den Reihen des Klerus an. Laut der Feststellung des später amtierenden Bischofs Ioan Inochentie Micu (Klein) dürften viele der vormaligen unierten Priester gerade deshalb der Union untreu geworden sein, weil sie, in ihren Erwartungen bezüglich der Steuerfreiheit enttäuscht, dem Drängen und den Bedrückungen der Nichtkatholiken von allen Seiten nicht mehr standhalten konnten (2).

Denn das andere schwierige Kapitel in der Schicksalsgeschichte der unierten Priester waren gerade diese Bedrückungen, die vielfache Abhängigkeit von dem Laienstand: von den Gutsbesitzern wie von dem Volke, von Katholiken wie von Nichtkatholiken, was die Lage des Klerus ungewöhnlich erschwert haben muss (3). Aus verständlichen Gründen wehrten sich die siebenbürgischen Stände: vor allem die protestantischen Grundbesitzer und Verwaltungsorgane 'gegen die Bemühungen des rumänischen Klerus um die Verbesserung seiner Lage, sowie Aufhebung der Steuer oder ähnliche Ansprüche. Ausser finanziellen Verlusten bedeutete ja die Union das Ende der bisherigen protestantischen Hegemonie in Siebenbürgen, da die mit der Wiedervereinigung verbundene rechtliche Gleichstellung der griechisch-katholischen Kirche mit der römisch-katholischen das politische Gleichgewicht zugunsten der Katholiken verschieben musste. Ausserdem verspürten die bisher

(1) Die Zeugen sprachen vom « Erkaufen » der Pfründen seitens orthodoxer Geistlicher. Vgl. ihre Aussagen in A. V. Nr. 15, g. l, u.s.w.

(2) Tóth, *Az erd. rom. nac. elsö százada*, S. 82.

(3) Die unierten Priester wollten diese Abhängigkeit schon in der Zeit der Union loswerden (S. Nilles, o. c., I. S., 170), jedoch praktisch mit wenig Erfolg. Unter Patachi und auch später blieb dieses ungelöste Problem eines der grössten Hindernisse der Vereinigung.

herrschenden Nationen: Ungarn und Sachsen in diesen Umwälzungen mit Recht den Aufstieg einer neuen Macht, der bisher zurückgedrängten rumänischen Bevölkerung, welcher für sie ebenfalls mit schweren Folgen drohte.

Um einige Beispiele dieser religiös-politischen Zwistigkeiten zu nennen: Verwaltungsorgane der protestantischen sächsischen Stühle hatten bereits vor Bischof Patachis Einsetzung die durch das Leopoldische Diplom zugesicherten Rechte des rumänischen Klerus fast völlig ignoriert (1). Auch später, um 1726 durften die Behörden des Stuhles Sibiu (Hermannstadt) z. B. den Priestern der Ortschaft Săcădate nicht bloss Steuerlasten auferlegt haben, ein sächsischer Steuereinnehmer namens Johann Naszter ging sogar so weit, dass er den dortigen Popa Mihail mit Schlägen misshandelte (2). Und dieselben Ratsherren, die unierte Priester derart verfolgten, wollten aus Politik gleichzeitig als Beschützer der orthodoxen Gegenpartei auftreten. So versprach der Magistrat von Sibiu der orthodoxen Minderheit einer teilweise unter seiner Verwaltung stehenden Gemeinde, Rucăr (3), sich um orthodoxe Priester für sie zu bemühen. Man versicherte den Orthodoxen die Solidarität der sächsischen Verwaltung: « Es soll euch niemand in eurer Religion stören, wir tragen die Verantwortung für euch » (4).

Neben diesen religiösen und beginnenden nationalen Gegensätzen bereitete der gelegentliche Widerstand der eigenen Gläubigen dem rumänischen Klerus noch grössere Schwierigkeiten. Aus der sozialen Lage des einfachen Bauernvolkes dürfte recht verständlich sein, dass es gegen eine staatlich weitgehend unterstützte, privilegierte Schicht, wie ihm die unierte Geistlichkeit zu sein schien, oft keine geringe Antipathie empfand. In der Wahl der steuerfreien, « offiziellen » Priester aber lag eine Mitbestimmung, mindestens faktisch, bei dem Volke, das so öfters die Opposition der offiziell erwünschten unierten Kandidaten, orthodoxe Geistliche, bevorzugen konnte. Solche Vorkommnisse vermochten, falls dann die kirchliche Obrigkeit nicht mit wünschenswerter

(1) PĂCLIŞANU, Z., *Contribuţiuni la biografia episcopului Ioan Patachi, Cultura creştină*, 1736, S. 131.

(2) A. V. Nr. 37, o.

(3) Eine Hälfte dieser geteilten Ortschaft gehörte zu Sibiu, die andere hingegen unter den Komitat Alba Superioară (Oberweissenburg).

(4) A. V. Nr. 37, g.

Klugheit und Takt vorging, Erbitterung und für die Union mancherorts kritische Lagen zu bereiten.

Ein anschauliches Beispiel für ähnliche, um die Steuerbefreiung sich ergebende Komplikationen bot der Fall der Gemeinde Șona. Diese, unter die Verwaltung des sächsischen Stuhles Rupea gehörige Ortschaft lag in der umittelbaren Nähe der Stadt Făgăraș, dieses Feuerherdes orthodoxer Bewegungen. Nach Bischof Patachis Tode besass das Dorf 5-6 Priester, unter denen doch nur zwei zum orthodoxen Bekenntnis gehörten (1): der von Bischof Atanasie geweihte und später unter Patachi von der Union abgefallene Popa Mailat (2) und Popa Oprea, ein Sohn des unierten Priesters Popa Iuon, der erst nach Patachis Tode im Bukarest die Weihe erhielt (3). Wenn wir aber den vor der Erforschungskommission der Unierten verhörten Zeugen Glauben schenken dürfen, mussten beide orthodoxen Priester ihre Religion selbst vor den Einwohnern des Dorfes geheimhalten (4). Wie also aus diesen Tatsachen hervorgeht, konnte die Mehrheit der Gläubigen von Șona zu Patachis Zeiten noch durchaus nicht als orthodox bezeichnet werden. Die Orthodoxen kamen zu Șona erst später, infolge des Konfliktes der Bevölkerung mit dem unierten Dechanten — der eine Zeit lang sogar das Amt eines Generalvikars und Notars der Diözese bekleidete — Erzpriester Ioan von Veneția, zur ausschlaggebenden Rolle. Es ist auch bezeichnend, dass dieser angesichts der Union so gefährliche Konflikt keineswegs als rein religiöser Streitfall seinen Anfang nahm. Denn Erzpriester Ioan muss zu den Orthodoxen auch selber nicht nur nachgiebig gewesen sein, seine von katholischem Standpunkt aus bei weitem nicht tadellosen Äusserungen lassen vielmehr auf eine zweifelhafte Stellung zur Union folgern. Als nämlich einer seiner Untergebenen (5) dem Erzpriester die Frage stellte, warum er orthodox geweihte Geistliche für Bezahlung weiter fungieren lasse, erhielt er angeblich die opportunistisch klingende Antwort: « Wir wer-

(1) A. V. Nr. 13, 15, a.

(2) A. V. Nr. 28.

(3) A. V. Nr. 15, a.

(4) Ebenda: dass Popa Mailat orthodox war, scheint auf Grund der Zeugenaussagen fast nur seinen nächsten Vertrauten bekannt gewesen zu sein.

(5) Popa Platon aus Veneția.

den noch sehen, wie sich die Lage in unserem Lande entwickelt » (1).

Andererseits steht aber fest, dass Erzpriester Ioan gegen den unierten Klerus diesmal vollkommen loyal sein wollte; und die Interessen gerade dieser strebsamen Priesterschicht schienen denen des Volkes zu widersprechen. Zu Şona wollten die Gläubigen im Sinne des Gesetzes nur zwei Priestern Steuerfreiheit gewähren: dem unierten Popa Ionaş und dem kryptoorthodoxen Popa Mailat; den übrigen drei Geistlichen hatte das Volk Steuerlasten auferlegt. Mit einer derartigen Entkleidung ihres Amtes waren jedoch die letzteren nicht zufrieden; im Gegenteil, sie appellierten an Bischof Patachi, und übten inzwischen, der Entscheidung des Volkes ungeachtet, auch weiterhin priesterliche Funktionen aus, ja, was bei damaligen rumänischen Priestern öfters der Fall war, sie betätigten sich kaufmännisch und wollten zuletzt die besten Grundstücke der Dorfgemeinde in Besitz nehmen (2). Nun ergriff auch der Dechant, als Vermittler des Bischofs, die Partei dieser Priester, indem er gleich alle von der Steuer zu befreien wünschte, oder zumindest seine unierten Kandidaten (3). Die Dorfbevölkerung jedoch wollte in ihrer Antipathie den unruhigen Naturen gegenüber nichts von der Bestimmung des Erzpriesters wissen (4). Daraufhin entschied sich dieser zu einem energischen Schrift, der sich aber für die Unierten später als verhängnisvoll erweisen sollte. Da nämlich die Paxis der Nachunionszeit in disziplinären Angelegenheiten den Dechanten weitgehende Rechte einräumte (5), machte von diesen der bekanntlich allzu strenge (6) Erzpriester Gebrauch und verbat allen Priestern der Ortschaft Şona Gottesdienste abzuhalten, und nachdem der Widerstand um sich gegriffen hatte, dehnte er dieses Interdikt über alle Priester im Gebiete des Stuhles Rupea aus. Mit dieser « bequemen » Lösung gaben sich dann, wie

(1) A. V. Nr. 15, g.

(2) A. V. Nr. 13.

(3) A. V. Nr. 15, a.

(4) Ebenda.

(5) IORGA, *Ist. bisericii rom.*, II. S. 29.

(6) Während der Bischofswahl nach Atanasies Tode wurde er einmal gerade wegen seines augenscheinlich allzu autoritären Charakters von seinen Gegnern des Amtes enthoben. (PĂCLIŞANU Zenovie, *Alegerea şi denumirea episcopului unit Ioan Patachi*, *Cultura creştină*, 1916, S. 70.

böse Zungen behaupteten, Klerus wie Grundbesitzer zufrieden (1), um den Erzpriester selbst nicht zu erwähnen, für den sich dieses von Fall su Fall durch 2-3 Goldmünzen erkaufbare geistliche Monopol geradezu als rentabel erwiesen haben soll (2).

Ähnliche Verbote und Kirchenstrafen wurden zwar als Vorbeugung gegen heranwachsende orthodoxe Bewegungen jener Zeit mit mehr oder minder Erfolg angewandt, im gegebenen Falle aber muss diese Massnahme die Lage der Unierten besonders erschwert haben. Popa Ionaș blieb zwar dem Dechanten gegenüber gehorsam (womit er allerdings den Zorn der Bevölkerung auf sich zog) (3), der orthodoxe Popa Mailat aber bedurfte im Gegenteil keines Besonderen Zwanges (4), um dem Wunsche des Volkes gemäss trotz des Verbotes die Liturgie zu zelebrieren. Infolge dessen wurde Mailat zweimal vor das synodale Gericht zitiert, er aber entschuldigte sich, vielleicht in seiner Furcht vor des Erzpriesters Härte, wie ein Zeuge behauptete, beide Male (5). Schlägereien kamen an die Tagesordnung, und in Anblick des erfolgreichen Widerstandes begann die Bevölkerung selbst des benachbarten Stuhles Cincul dem Willen der kirchlichen Autorität zu trotzen (6). Bald wurde Popa Mailat bei der siebenbürgischen Hofkanzlei angezeigt, und die kirchliche Obrigkeit erhielt seitens der Hofkanzlei durch ein von 17. September 1728 datiertes Scheiben (7) und seitens der rumänischen Diözesansynode kraft der am 15. November desselben Jahres gefallenen Entscheidung (8) die Vollmacht, ihn als Aufwiegler gegen die Union mit Militärgewalt verhaften zu lassen.

Es blieb für Erzpriester Ioan keine Wahl mehr übrig: er sandte zwei Geistliche (9) nach Șona, um Popa Mailat mit Militärgeleit, wenn nötig auch unter Gewaltanwendung herbeizuführen. Bei dieser Unternehmung jedoch musste er zuschanden werden.

(1) A. V. Nr. 13.
(2) A. V. Nr. 15, l.
(3) A. V. Nr. 15, a.
(4) Obwohl ihn seine Parteigänger mit dieser Ausrede entschuldigen wollten. Vgl. das Gesuch der Sachsen von Rupea, A. V. Nr. 13.
(5) A. V. Nr. 15, a.
(6) A. V. Nr. 13.
(7) A. V. Nr. 28.
(8) NILLES, o. c., I., S. 491.
(9) Popa Iuon aus Vad und der Priester aus der Ortschaft Boholț.

Als sich nämlich der eine Bote des Dechanten, ein unierter Priester, während der Liturgie mit einem Schwerte bewaffnet in die Kirche von Şona begab, um Popa Mailat aus der Mitte des Volkes herauszurufen, löste er durch sein Auftreten unter den Gläubigen eine grosse Entrüstung aus. Nach dem Gottesdienste kam es dann zu Raufereien. Einer der Augenzeugen berichtet: « Es waren so viele daran, dem Popa Iuon von Vad und dem Schöffen von Boholţ (den beiden unierten Priestern) an den Haaren zu reissen, dass ich ob der vielen Hände jener Köpfe nicht sehen konnte; die Deutschen (vier Begleiter, Soldaten des kaiserlichen Heeres) aber hat man bis aufs Blut geschlagen » (1). Ein orthodoxer Bauer, Verwandter des Popa Mailat namens Bucur Drăghici, ging mit einer Axt auf die unierten Priester los, und obwohl dieselben noch rechtzeitig die Flucht ergreifen konnten, wurden sie von den Leuten weiter verfolgt, festgenommen, gebunden und so nach Rupea befördert (2). Die dortige protestantische Verwaltung nahm dann das Geschehene mit keiner geringen Sympathie Popa Mailat und seinen Anhängern gegenüber zur Kenntnis und forderte bei P. Fitter, dem Direktor der unierten Diözese, eine radikale Lösung zugunsten der Rebellen (3).

Obwohl der Erzpriester selbst nach diesen Vorkommnissen in der Tat nicht aufgehört hat die Bevölkerung von Şona bald durch Geldstrafen, bald auf andere Weise zu bekämpfen, gelang es ihm doch nicht, seine Kandidaten gegen den Willen des Volkes durchzusetzen (4). Es ist aber klar, dass durch ähnlich unvorsichtige Behandlung auch in anderen Fällen kleine persönliche Gegensätze, die aber im Keime eine Revolte in sich enthielten, für die Union, ja für das ganze Volk höchst gefährlich werden konnten. In Antbetracht dieser Gefahr untersagte auch die unter P. Fitters Leitung im Herbst 1728 abgehaltene rumänische Diözesansynode den Priestern und auch Dechanten das Recht, ohne Erlaubnis ihrer rechtmässigen Obrigkeit willkürlich Verbote über das Kirchenvolk zu verhängen (5).

(1) A. V. Nr. 15, a.
(2) Ebenda.
(3) A. V. Nr. 13.
(4) Ebenda.
(5) NILLES, o. c., I., S. 492-493.

4. – *Ausgangspunkte der orthodoxen Bewegungen.*

Von welchen Gegenden aus und unter wessen Einfluss verbreitete sich die orthodoxe Bewegung innerhalb der zu untersuchenden Zeitspanne?

Es ist eine bekannte Tatsache, dass die Orthodoxen in den Territorien rings um Siebenbürgen starke Bastionen besassen. Das Land war ja von religiös expansiven orthodoxen Völkern umgeben: im Osten und Süden müssen die Einwohner der rumänischen Fürstentümer sowie der unter österreichischer Oberherrschaft stehenden kleinen Walachei (Oltenia), im Norden die damals noch nicht ausschliesslich unierten Ruthenen von Maramureș und vor allem im Westen die besonders aktiven serbischen Orthodoxen Ungarns den Unierten besondere Sorgen bereitet haben. Wie schon erwähnt, waren im Süden Siebenbürgens seit einiger Zeit orthodoxe Brückenköpfe vorhanden, und durch diese bot sich der orthodoxen Kirche leicht der Eingang in siebenbürgische Gebiete. Die Verbreitung der orthodoxen Religion wurde auch durch den Umstand besonders erleichtert, dass die jeweiligen Fürsten der Walachei direkte Beziehungen mit siebenbürgischen Rumänen aufrechterhalten konnten: sie besassen Güter innerhalb der Karpaten und galten nach geschichtlichem Rechte vielfach als Patronatsherren altehrwürdiger Kirchen der nunmehr unierten Diözese. Neben der weit bekannten Kirche von Făgărăș gab es unter anderen auch in den Ortschaften Ocna Sibiului, Sâmbătă-de-Sus und Porcești solche walachische Lehngüter bzw. Kirchen (1).

Aus diesem Umstande ist leicht verständlich, dass viele siebenbürgische Untertanen der rumänischen Fürsten sich durchwegs für den Glauben ihrer Herren bekannten. Es steht z. B. fest, dass sich der zahlreiche Klerus und die Bevölkerung von Sâmbătă-de-Sus schon 1726 fast ausschliesslich als orthodox bekannte (2), und dass 1729 viele Untergebene der walachischen Fürstendynastie der religionspolitischen Untersuchung der siebenbürgischen Hofkanzlei Widerstand leisteten: in Sâmbătă-de-Sus weigerte sich Logofăt Stacul, ein Gutsverwalter der Fürstin Stanca mitsamt sechs Leibeigenen des Fürstenhauses, die bei dem Verhör vorgeschriebene

(1) Iorga, *Istoria bis. rom.*, II., S. 44.
(2) A. V. Nr. 37, i.

Vereidigung zu leisten, und ganz ähnlich verhielten sich auch andere fürstliche Leibeigene in Vaida-Recea und Berivoii-Mare (1).

Eine Verbindung mit den Glaubensgenossen in der Walachei fanden die siebenbürgischen Orthodoxen vor allem vermittels der aus wohlhabenden, zum Teil griechischen Geschäftsleuten bestehenden Bürgerschicht der Städte im Süden des Landes: Braşov, Sibiu und auch Făgăraş usw. Die Burzenländer (Einwohner des Distriktes Braşov): der Klerus sowie das Gros der Laien, bildeten von Anfang an eine orthodoxe Insel im siebenbürgischen Rumänentum und ergriffen mit der Zeit das Kampfmittel einer heftigen Propaganda gegen die Union. Viele unter ihnen erachteten von der unierten Kirche gespendete Sakramente als ungültig und waren gar nicht geneigt ihre derartigen Ansichten zu verbergen (2). Andere wieder wollten dadurch einen Druck auf ihre unierten Volksgenossen ausüben, dass sie Ankömmlingen aus dem Bezirke Făgăraş die Gastaufnahme mit der Begründung verweigerten, « jene (d. h. die Einwohner des Bezirkes Făgăraş) seien alle uniert » (3).

Dass die letztere Behauptung als offenbar übertrieben bezeichnet werden muss, bedarf eigentlich keiner besonderen Beweise. Es steht ja fest, dass der Bezirk, und innerhalb dessen vor allem sie Stadt Făgăraş bereits zu Patachis Zeiten sich als eine Hochburg der Orthodoxen erwiesen hat. Die Priester der 1694 von dem Waiwoden Constantin Brâncoveanu erbauten kostbaren Dreifaltigkeitskirche dieser Stadt durften ja ihr Gehalt von den walachischen Fürsten einbezogen haben und mochten so von der Union meistens nichts wissen. Patachi erhielt nach der Festsetzung des Bischofssitzes in Făgăraş von Papst und Kaiser gerade diese Kirche als Kathedrale, da auch die Katholiken dieselbe als ihre eigene betrachteten. Daraus aber ergaben sich einige Komplikationen. Popa Toma, der bisherige Pfarrer der Kirche, der noch bei der Installation des neuen Oberhirten im Sommer 1723 vor religiös angeblich verschieden gesinnter Zuhörerschaft die heilige Liturgie gefeiert hatte, geriet mit der kirchlichen Obrigkeit bald in Konflikt; er weigerte sich, die Union anzuerkennen. Die Gegensätze verschärften sich in äusserstem Masse (4). Zum Verständnis

(1) A. V. Nr. 16.
(2) A. V. Nr. 37, f.
(3) A. V. Nr. 37, h.
(4) DRAGOMIR, o. c., I., S. 96-100.

des Verfahrens von katholischer Seite müssen wir folgendes in Betracht ziehen: Obwohl das 1701 erlassene kaiserliche Diplom in Siebenbürgen auch der orthodoxen Religion eine freie Ausübung gewährt hatte (1), betrachteten die Katholiken im Sinne der zeitgenössischen Auffassung des Abendlandes eine Diözese wie die der siebenbürgischen Rumänen als ein juristisches Ganzes, eine Gemeinschaft, die auch auf religiöser Ebene eine von ihren rechtmässigen Führern bestimmte einheitliche Stellung einnehmen musste. So erachtete man, auf Grund der Unionsakten, die von dem Bischof und im Namen des gesamten Klerus unterzeichnet wurden, (und vielleicht auch nicht weniger im Hinblick auf die Tatsache, dass selbst später noch alle Geistlichen, auch orthodoxe, selbstverständlich der Privilegien teilhaftig werden wollten, die ja eigentlich nur für unierte vorbehalten waren) die orthodoxe Kirche Siebenbürgens anfangs schlechthin als nichtexistierend. Den Gegnern der Union hat man keine Rechte als einer selbständigen Religionsgemeinschaft zuerkannt, sie wurden vielmehr als abtrünnige Glieder der unierten Kirche betrachtet, die deshalb auch dem kirchlichen Gericht der Unierten oblagen (2). Bischof Patachi suspendierte Popa Toma; infolge gewisser, wegen der kirchlichen Schatzkammer sich ergebenden Komplikationen wurde der orthodoxe Geistliche vorübergehend sogar verhaftet, während die Enteignung des Gotteshauses durch Militärgewalt durchgeführt wurde. In ihrer Entrüstung über das gewaltsame Vorgehen aber wollten die Orthodoxen der Stadt nunmehr keine Gemeinschaft mit dem neu ernannten unierten Priester haben. Nach mehrfachem Appellieren, wobei auch die walachische Fürstenwitwe um ihre Rechte geltend zu machen eine Fürsprache bei dem Hofe einlegte, wurde Patachi zunächst zu Toleranz ermahnt, und die orthodoxe Partei war nahe daran, den Besitz über die Kirche wieder zu ergreifen (3).

Nach dem Tode des Bischofs traten die Orthodoxen verständlicherweise erneut mit ihren Forderungen auf (4), und Popa Toma, der sich vor der Öffentlichkeit bisher kaum zu zeigen getraute (5),

(1) Ebenda, S. 57, HURMUZAKI, o. c., II., S. 83.
(2) HURMUZAKI, o. c., II., S. 128.
(3) DRAGOMIR, o. c., I., S. 101-107.
(4) Ungarisches Staatsarchiv (Budapest), Archiv der Siebenbürgischen Hofkanzlei, Nr. 1727: 84, und DRAGOMIR, o. c., I., S. 107.
(5) DRAGOMIR, o. c., I., S. 102-103.

stellte sich an die Spitze des Widerstandes. Mit seinem Mitpriester namens Popa Ivan tat er alles, um die Gläubigen von gottesdienstlichen Funktionen der Unierten fernzuhalten und zu entfremden. In Făgăraş wurde das Weihwasser der Unierten — ein immer wiederkehrender Gedankengang — schon unter Patachi mit solchen Worten beschrieben, die zu wiedergeben die Feder sich sträubt, was der Oberkapitän der Stadt auf die Anklage des unierten Priesters hin mit Prügelstrafe vergelten wollte (1). Nach dem Tode des Oberhirten konnten dann die orthodoxen Priester ihre Tätigkeit selbst auf die Dörfer der Gegend ausdehnen und sogar in unierten Kirchen Gottesdienste abhalten. Popa Toma spendete einmal in der unierten Kirche von Hârseni das Sakrament der Taufe (2), Popa Ivan wagte sich zum Gottesdienst in die ebenfalls unierte Kirche von Luta zu begeben (3). Angeblich sollen dieselben Priester aus Făgăraş auch zwischen siebenbürgischen Weihekandidaten und das orthodoxe Erzbistum Bukarest die Vermittlerrolle gespielt haben, ein bezeichnendes Beispiel für den Einfluss dieser mit der Walachei engstens verbundenen städtischen Pfarrgemeinde auf die Geschehnisse in Siebenbürgen. Aber auch in den westlichen Grenzgebieten des Landes kamen in der Zwischenzeit nicht weniger drohende Fälle vor: so hat z. B. 1729 zu Ilia (Marosillye, Komitat Hunedoara, Hunyad) ein von dem serbischen Bischof von Arad (4) geweihter orthodoxer Priester, Grigorie Arbonaş, bei einer Hochzeit den dortigen unierten Klerus verhöhnt (5).

Neben den städtischen Kirchengemeinden und den Grenzgebieten müssen noch in erster Linie gewisse Klöster und Einsiedeleien als die wichtigsten Bollwerke der Orthodoxen gegolten haben. Denn rumänische Klöster gab es in hoher Zahl: allein im Bezirk Făgăraş und seiner nächsten Umgebung (6) befanden sich im Laufe des 18. Jahrhunderts nicht weniger als 37 Klöster ver-

(1) A. V. Nr. 37, n.

(2) A. V. Nr. 15, g.

(3) A. V. Nr. 15, k.

(4) Der orthodoxe Bischof « von Oradea ». (Der Vladica von Arad trug den Titel eines Bischofs von Oradea Mare, Grosswardein. Vgl. IORGA, *Studii şi documente*, IV. S. 84).

(5) A. V. Nr. 23.

(6) S. die Landkartenbeilage!

schiedener Art und Grösse (1). Solche Mönchssiedlungen besassen schon als Andachtsstätten keine geringe Anziehungskraft für das religiöse Empfinden des Pilgers aus dem Volke. Ausserdem aber schufen sich orientalische Mönche auch wegen der im Vergleich zu verheirateten Weltpriestern weniger gebundenen Lebensweise durch eine expansive Tätigkeit wenigstens in ihrer Gegend einen ziemlich breiten Wirkungskreis, um nicht zu reden von den umherziehenden Bettlermönchen, diesen missionarisch so wirksamen orthodoxen Predigern alter Zeiten (2), gegen deren Agitation schon die Diözesansynode des Jahres 1728 energisch auftreten musste (3).

Unter den wichtigsten Mönchssiedlungen, die im Süden Siebenbürgens als Stützpunkte der Orthodoxen gedient haben, muss vor allem das Kloster von Drăguş erwähnt werden. Seine Einwohner: die Priestermönche Anania und Bârsan, die Laienmönche Ilarion und Laurenţ (der letztere aus Sâmbătă-de-Sus) (4) waren mitsamt in anderen Klöstern der Gegend: Sâmbătă-de-Sus und Viştea-de-Sus sesshaften Mönchen (5) alle Beschützer des orthodoxen Glaubens. Die Mönche versuchten durch leidenschaftliche, in bäuerlich-naturalistischem Tone geführte Gespräche das Volk von dem unierten Gottesdienste fernzuhalten. Über das Taufsakrament der Unierten z. B. sagten sie, es sei so unwürdig, als hätte man den Täufling Schweinen zum Frass vorgeworfen (6). Das einfache Bauernvolk schenkte diesen, von seinem Fleische und Blute entsprossenen religiösen Führern Glauben und Vertrauen. Als der erfolgreichste Prediger unter den Mönchen galt ein gewisser Anania von Sâmbătă-de-Sus. Er vertrat die Meinung, dass niemand zur wahren Kirche gehörten könne, dessen Haus ein unierter Priester betreten hat; und unter seinem Einfluss wollten einige Einwohner der Gemeinden Sâmbătă-de-Sus (7), Recea (8) und Rucăr (9) am

(1) PÂCLIŞANU Zenovie, *Vechiile mânăstiri româneşti din Ardeal. Cultura creştină*, 1919, S. 151-170.

(2) Über die später wirkenden « călugări » Visarion und Sofronie s. auch KARÁCSONYI, o. c. S. 331-332, südslavische Analogien ebenda, S. 195, 326.

(3) NILLES, o. c., I., 494.

(4) A. V. Nr. 16.

(5) A. V. Nr. 37, g.

(6) Ebenda.

(7) A. V. Nr. 37, i.

(8) A. V. Nr. 37, m.

(9) A. V. Nr. 37, g.

Epiphaniefeste dem Geistlichen, der mit der Prozession zur Hausweihe kam, die Türe wirklich nicht öffnen — hingegen erwarteten sie ihn doch vor ihrer Wohnung, mit « colaci » (dem Priester zur Weihe dargebotenem Brot), wie es der Brauch der Rumänen bestimmte (1). Als Anania von Bischof Patachi vor das synodale Gericht zitiert wurde, wies der konsequente Mönch das Erscheinen vor einer derartigen « exkommunizierten » Synode brieflich zurück (2). Dass Sâmbătă-de-Sus und Drăguș zu den sichersten Stützpunkten der Orthodoxen zählten, dass selbst der einzige unierte Mönch dieser Gegend bald zum orthodoxen Bekenntnis übertrat (3), ist ebenfalls nicht im geringen Masse der Tätigkeit Ananias zuzuschreiben.

Unter drei Insassen eines anderen Klosters, Șercăița, befand sich zwar nur ein orthodoxer Priestermönch, dieser aber wurde in der ganzen Umgebung als Heiliger verehrt (4). Aus dem Dorfe besuchten ihn regelmässig einige Einwohner, die ihm Opferbrote und andere Opfergaben darboten, so auch der grosse orthodoxe Eiferer Popa Bucur. Ja es kamen sogar aus anderen Ortschaften Leute herbei; so waren der glaubenseifrige orthodoxe Bauer Stan Pușcaș und eine Hostienbäckerin, beide aus der Gemeinde Sebeș, häufige Besucher des Klosters (5), ebenso ging eine Zeit lang ein Bauernjunge aus Bucium nach Sercăița (6). Der orthodoxe Mönch ermahnte die Gläubigen zur Zurückhaltung unierten Priester gegenüber: nach seiner Darstellung sollte jemand, der die Hand eines solchen geküsst hatte, eine Todsünde begangen haben (7).

5. – *Weitere Verbreitung der Revolten.*

Im folgenden möchten wir über Details der stets wachsenden orthodoxen Bewegungen Bericht erstatten.

Die orthodoxe Kirche setzte sich in der Gegend von Făgăraș nach einem langwierigen, mit wechselndem Erfolg geführten Kampfe

(1) Ebenda.
(2) A. V. Nr. 37, n.
(3) A. V. Nr. 37, g.
(4) A. V. Nr. 37, c.
(5) A. V. Nr. 37, e.
(6) A. V. Nr. 37, f.
(7) A. V. Nr. 37, e.

durch. Im Sinne des Zeitgeistes bedienten sich ja beide Partner: Katholiken sowie Orthodoxe der vorhandenen Machtmittel. Die Unierten betrachteten, auf Grund ihrer, der damaligen Betrachtungsweise durchaus entsprechenden, von heutigen nichtkatholischen Geschichtsschreibern aber als juristische Fiktion bezeichneten Auffassung («totale Union» des gesamten Kirchenvolkes) die rumänischen Gotteshäuser als zu ihrer Diözese gehörig. Bischof Patachi und seine Dechanten, P. Fitter, sowie die Synode des Jahres 1728, oder der Vizekapitän des unruhigen Făgăraş, Josef Boër (1), waren sich in der Forderung, dass die Orthodoxen alle öffentlichen Gotteshäuser verlassen sollten, im wesentlichen ganz einig. Dadurch aber konnte das orthodoxe Problem nicht gelöst werden: in Klöstern, kleinen Kapellen oder Scheunen fuhr man mit den verbotenen Kulthandlungen fort, und die Leidenschaften der Unterdrückten konnten umso schwieriger gebändigt werden. Um 1726 musste sich schon der unierte Klerus von Voila, Vad, Ludişor, Drăguş und Şercăiţa gemeinsam wegen Beleidigungen beschweren, die er von den Feinden der Union seines Glaubens wegen zu erdulden hatte (2). Daraufhin versuchte man katholischerseits, offenbar unentschlossen, bald mit Gewalt einzugreifen, bald wieder den Weg der Milde zu gehen. Ein vom 17. September 1728 datiertes Schreiben der siebenbürgischen Hofkanzlei bot im Sinne der 11. Dezember 1727 abgehaltenen Sitzung der kaiserlichen Minister Waffengewalt an und stellte den rebellierenden Orthodoxen Kerkerstrafe in Aussicht (3). Bischof Patachi hingegen verhängte gegen die beiden Adeligen, Bucur Pariţa und Ioan Grama, die gegen unierte Priester Körperverletzung begangen und Popa Bucur aus Ludişor beinahe zu Tode gequält hatten, erstaunlicherweise nur eine Geldstrafe (4). Aber auch diese verspätete Vorsichtigkeit musste erfolglos bleiben. Man bestrebte sich schliesslich die durchaus verwickelte Lage wenigstens zu klären; zu diesem Zwecke wurden mehrfach lokale Untersuchungen eingeleitet — zunächst unter Patachi (1726) (5), sodann auf Grund der Synodal-

(1) Über ihn s. bei NILLES, o. c., I., S. 408.
(2) A. V. Nr. 3.
(3) A. V. Nr. 28.
(4) A. V. Nr. 4-6.
(5) A. V. Nr. 7-9, 12, 37.

bestimmungen von 1728 (1) am Anfang des Jahres 1729 (2) — und diese warfen einigermassen Licht auf die Vorgänge. Im folgenden werden wir an Hand der bereits zitierten Verhörsprotokolle dieser Untersuchungen Einzelheiten über die Bewegungen der Gegend von Făgăraş anführen.

Unter den nördlich von Făgăraş gelegenen Ortschaften kamen, ausser in Şona, noch in Calbor Tumulte vor. So entstand am Epiphaniefeste des Jahres 1728 in der Kirche dieser Gemeinde ein heftiger Streit zwischen den Priestern. Wie Zeugen berichteten, schlug der orthodoxe Popa Moise seinem Mitpriester Popa Vasilache mit dem Evangelienbuch auf den Kopf und sprach: « Du bist ein Papist! Warum kommst du in die Kirche? Die römischen Pravila (3) sind ja unrein ». Auf die drohende Antwort des unierten Geistlichen: « Warte nur, ich sage dem Dechanten Bescheid » folgten starke Schimpfworte des ersteren (4).

Östlich von Făgăraş waren vor allem in Vad und Şercăiţa Unruhen an der Tagesordnung. Die Einwohner von Vad wollten ursprünglich neben dem unierten Popa Iuon auch orthodoxe Priester als steuerfrei erklären lassen, jedoch strebte diesem Vorhaben der Bischof entgegen. Als Vergeltung unterwarfen nun die Dorfeinwohner auch Popa Iuon der Steuerpflicht. Da berief sich der unierte Priester auf das leopoldische Unionsprivileg, woraufhin er von den Orthodoxen aus der Kirche gewiesen wurde (5). Nebenbei gesagt musste sich Popa Iuon unter seinen Landsleuten keiner besonderen Popularität erfreut haben, wohl, wie einige behaupteten, wegen seines unierten Bekenntnisses (6). Als er noch zu Bischof Patachis Zeiten bei einem Begräbnis Almosen austeilen wollte, wies ihn ein anderer Priester, Popa Ionaş, zurecht: « Du hast keine Priesterwürde und wirst hier nichts austeilen ». In der gleichen Strenge verbat Popa Ionaş den Anwesenden am Totengelage teilzunehmen, und zwar unter einer Geldstrafe von 12 Gulden (7). Wir sehen also, dass bezüglich Repressalien die Rebellen allzu leicht die gegnerischen Methoden übernahmen.

(1) Vgl. NILLES, o. c., I., S. 491-492.
(2) A. V. Nr. 15, 16.
(3) D. h. nach dem Wortgebrauch des Volkes: römischer Ritus, römische Kirchendisziplin.
(4) A. V. Nr. 15, i.
(5) A. V. Nr. 37, a.
(6) A. V. Nr. 15, c.
(7) A. V. Nr. 37, a.

Nach Popa Iuons Ausweisung brachte die Bevölkerung einen orthodoxen Priester, Popa Șandor in die Kirche von Vad und veranlasste ihn, dort Gottesdienste zu halten. Die Bauern waren zu allem entschlossen. Es wurde herumgesprochen, man werde, falls die Obrigkeit keinen orthodoxen Priester zulässt, selbst « Russland oder Craiova finden » (1). Denn tatsächlich, Popa Iuon wandte sich bald an den Bischof, der ihm eine Wiedergutmachung seitens der siebenbürgischen Regierung versprach (2). Später untersagte auch der Dechant von Cluj-Mănăștur, Popa Laslău, im Auftrag P. Fitters den Orthodoxen das Recht zu öffentlichen Gottesdiensten in der Kirche; diese aber setzten die heiligen Handlungen insgeheim in Privathäusern fort (3).

Zu äusserst leidenschaftlichen Zusammenstössen kam es um 1726 in Șercăița. Die Einwohner dieser Ortschaft verwarfen die Union « nach dem Beispiele anderer Städte und Dörfer » (4), und sicherlich auch unter dem Einfluss des bereits erwähnten Mönches, der sich im benachbarten Kloster aufhielt und grossen Ruhmes erfreute. Der orthodoxe Priester des Dorfes namens Bucur stand mit diesem Mönche in regem Kontakt. Popa Bucur war übrigens seit Ostern 1725 gezwungen, sich öffentlicher Gottesdienste zu enthalten, aber pflegte dafür in Privathäusern die Liturgie zu zelebrieren. Er galt als gefürchteter Feind der Unierten und ergriff jede Gelegenheit um die Union zu diskreditieren. Er erklärte die Sakramente der unierten Kirche als ungültig und meinte, durch unierte Gottesdienste « entweihte » Kirchen müssten neu konsekriert werden. Nach seiner Verkündigung müsste man auch ein Gliedmass, welches am Epiphaniefeste von dem Weihwasser der Unierten berührt worden war, am besten abschneiden lassen; Speisen, die von unierten Priestern geweiht worden sind, sollten nach seiner populären Darstellung stinkend werden müssen, und man sollte sich eher bei Hundegebell verbeugen, als bei unierten Gottesdiensten. Da Popa Bucur alle Unierten als Ketzer erachtete, wollte er von ihnen auch an das Kloster kein Opferbrot übertragen. Es kam einmal vor, dass er mit lauter Stimme den unierten Bischof rügend durch die Hauptstrasse der Ortschaft zog; aber er be-

(1) A. V. Nr. 15, c.
(2) A. V. Nr. 17.
(3) A. V. Nr. 15, c.
(4) A. V. Nr. 37, c.

schimpfte auch diejenigen mit groben Ausdrücken, die unierten Geistlichen die Hände zu küssen wagten. Seine leidenschaftliche Überzeugung schrak selbst vor Tätlichkeiten nicht zurück: einen Mann namens Bucur Ciorilă verprügelte er mit dem Rücken der Axt und schlug einem anderen Gegner, Aldea Ciurvalia, den Arm mit einer Krampe durch. Frau und Tochter des letzteren soll er bis aufs Blut geschlagen und auch seinem Diener zugerufen haben: « Schlag'zu, selbst wenn ich fünfhundert Gulden zu zahlen hätte, werde ich dich vor dem Gericht freisprechen lassen » (1).

Dass solche Angebote auch ihren realen Grund hatten, kann, wenn man bedenkt, dass sich Popa Bucur dank seiner gewandten Politik der Bevölkerung gegenüber keiner geringen Anhängerschaft erfreute, nur bekräftigt werden. Denn er muss nicht nur tüchtig gewirtschaftet haben, sondern verstand auch seine Landsleute durch verschiedene Geschenke sich geneigt zu machen: den einen durch einen Bienenkorb oder ein paar Stiefel, den anderen durch ein Pferd oder eine Kuh. Sein Freund Iuon Bârlea, der einmal eine Kuh von dem Priester erhalten hatte, wurde dann eines Tages Ursache eines grösseren Skandals in der Kirche: er zog nämlich bei dem Abendgottesdienste den unierten Popa Radul aus dem Stuhle, fasste einen anderen Priester, Popa Dimitraş an seiner Stola und drohte, nachdem sich dieser hinter den Altar geflüchtet hatte, er würde ihn « auch von dort herausholen ». Da ergriff ein anderer Orthodoxer, der Dorfrichter Idomir Ciozica, einen unierten Priester, zog ihn in seinem Stuhle hinter sich her, bis der Stuhl gebrochen war. Der vorsichtige Popa Bucur verliess zwar die Kirche im passenden Augenblick — Bârlea folgte ihm nach — nichtsdestoweniger zeigte am nächsten Tage Popa Dimitraş eine Anordnung Bischof Patachis auf und wies die Orthodoxen damit aus der Kirche. Die orthodoxe Bevölkerung hingegen, durch das bischöfliche Schreiben erregt, erklärte, das Gotteshaus gehöre nicht dem Bischof, sondern dem Volke, schloss sich zur Eroberung und Verteidigung der Kirche zusammen und besetzte sie mit Gewalt (2).

Sehr ähnlich ging es auch im benachbarten Dorfe Toteriţa. Hier mussten die Orthodoxen den bischöflichen Anordnungen gemäss eine Zeit lang jegliche öffentliche Gottesdienste entbehren,

(1) Ebenda.
(2) Ebenda.

bis sie endlich die Kirche in Besitz nahmen und statt des unierten Popa Oprea den orthodoxen Priester Popa Radul als Dorfpfarrer einsetzten. Ein Bauer gab der Stimmung des orthodoxen Volkes mit folgenden Worten Ausdruck: « Selbst wenn man mir einen Strick um den Hals wirft, brauche ich keinen unierten Priester » (1).

In Perșani durfte der orthodoxe Popa Aldea, scheinbar einziger Priester in der Ortschaft, anfangs ebenfalls keine Gottesdienste halten. Seine Gläubigen baten um Ostern bei dem Dechanten Ioan von Veneția um Erlaubnis für ihn; nachdem aber diese verweigert wurde, besetzte das Volk die Kirche eigenmächtig und « nötigte » Popa Aldea die heiligen Funktionen vorzunehmen (2).

Aus der Gegend südlich von Făgăraș hatten die Einwohner der Ortschaft Ludișor bereits unter Patachi statt für die sechs unierten Priester für zwei orthodoxe Stellung bezogen. Die orthodoxe Partei bemächtigte sich gewaltsam der Kirche. Und diesmal waren es die unierten Priester, die von einem Orthodoxen, Stoiu Sârbu, unter Bedrohungen und « 500 Gulden Geldstrafe » aus der Kirche gewiesen wurden. Der Genannte fügte noch folgende Worte hinzu: « Wir können zwar das Strafgeld durch die Priester nicht eintreiben lassen (3), aber falls ihr unsere Kirche betretet, die Stola oder Patrachyl (4) um den Hals hänget und die Knechte des rumänischen Bischofs beherbergt, um unsere Geistlichen gefangennehmen zu lassen, werden wir euch derart verprügeln, dass ihr nicht mehr als Menschen erscheint und werden eure Häuser vernichten » (5).

Diese Umstände lassen uns deutlich erkennen, welche Reaktion duch eine eventuelle gewaltsame Unterdrückung der Orthodoxen hervorgerufen werden konnte. Und solche leidenschaftliche Äusserungen sollten keine blossen Worte bleiben. In Ludișor wurden die unierten Priester nicht nur beschimpft, ihre Sakramente als ungültig und schädlich gebrandmarkt und Kinder monatelang ungetauft gelassen, um nur ja nicht von unierten Priestern die ersten Sakramente empfangen zu müssen — die Orthodoxen der

(1) A. V. Nr. 37, d.

(2) A. V. Nr. 37, b.

(3) Offenbar eine Anspielung an das Vorgehen der Katholiken in ähnlichen Fällen.

(4) D. h. Epitrahil, byzantinische Stola.

(5) A. V. Nr. 37, j.

Ortschaft wurden auch handgreiflich gegen ihre Feinde. Als der Dechant Nicolae von Voila dem orthodoxen Popa Stanciul aus Ludişor einen Ochsen, den ihm dieser angeblich schuldig war, nehmen wollte, riefen ihn die Dorfeinwohner als Dieb aus und misshandelten ihn mitsamt seinem Begleiter Popa Bucur auf schlimmste Weise. Zwei andere Leidensgenossen des Erzpriesters, Popa Radul und Andronic, ergriffen die Flucht, wurden aber ganz bis Luţa verfolgt, wo der erstere im Hofe eines Adeligen Zuflucht fand. Die aufgehetzten Bauern aber holten auch diesen « Ketzerpriester » heraus, ohrfeigten und schlugen ihn bald mit der Axt, bald mit Holz, Gabel und Köppel; sie schleppten ihn hinter sich über den Bach her und kehrten lachend in ihr Dorf zurück, wo ihm die zusammengelaufenen Leute Stiche in die Seite versetzten und ihn an den Haaren rissen (1). Wegen dieser Behandlung der unierten Priester mussten die Täter übrigens unter Patachi mit Geldstrafe büssen (2); in der Angelegenheit des Dechanten, der infolge der Schläge auch selbst körperbehindert wurde, entschloss man sich, bei der siebenbürgischen Regierung eine Klageschrift einzureichen (3).

Die Orthodoxen von Ludişor übten selbst auf die Ortschaften ihrer nächsten Umgebung einen bedeutenden Einfluss aus. In Luţa agitierte bereits 1726 ein Bauerngeselle aus Ludişor gegen den « schlauen » unierten Pfarrer, der die Seelen der Einwohner « in Verderbnis gebrach hat » (4). Später, in P. Fitters Zeiten hielten orthodoxe Priester aus Făgăraş und Ludişor (aus dem letzteren Ort der obengenannte Popa Stanciul) in der unierten Kirche öffentliche Gottesdienste (5). In Voivodenii-Mici hingegen durften die Orthodoxen nur verstohlen ihre Kulthandlungen ausüben, deren Teilnehmer aber desto zahlreicher waren (6). Zu Sebeş war bereits unter Patachi eine heftige Agitation gegen die zwei unierten Priester der Gemeinde im Gange; Stan Puşcaş, ein fleissiger Besucher des Klosters Şercăiţa, verkündete die bereits in der ganzen Gegend herumgesprochenen naturalistisch-leidenschaftlichen Worte über das Weihwasser der unierten Kirche (7). Ähnlich erging es

(1) Ebenda.
(2) A. V. Nr. 4-6.
(3) A. V. Nr. 43.
(4) A. V. Nr. 37, l.
(5) A. V. Nr. 15, k.
(6) A. V. Nr. 15, l.
(7) A. V. Nr. 37, e.

auch in Recea (Vaida- und Telechi-Recea), wo in derselben Zeit, also schon 1726 Zwietracht in der Kirchengemeinde herrschte, aber — wie ein Zeuge die Stimmung des Volkes charakterisierte — alle so katholikenfeindlich fühlten, dass, wären sich die wenigen Kirchenbesucher wirklich klar gewesen, dass sie unierten Funktionen beiwohnten, auch sie die geheimen, in Wohnhäusern gefeierten Gottesdienste des orthodoxen Popa Vasile aufgesucht hätten (1). Man erklärte neben dem unierten Priester auch einen orthodoxen als steuerfrei; viele wollten zu Epiphanie dem unierten Popa Iuon die Türe nicht öffnen. Ein anderes Mal geriet ein Gläubiger mit dem unierten Priester in Zwistigkeit, nannte ihn Häretiker, packte ihn und zog ihn in der Kirche umher (2).

In Breaza konnte sich die Bevölkerung mit drei nichtunierten Priestern an der Spitze der Kirche bemächtigen und dem unierten Priester von daselbst den Weg weisen (3). Unter Fitters Verwaltung gab es dann auch in Lisa viele Orthodoxe, die mehrere Priester besassen . Diese aber mussten ihre, von der ganzen Dorfgemeinde besuchten Gottesdienste in Privathäusern feiern (4).

Unter den Dörfern im Westen des Bezirkes Făgăraş war die orthodoxe Partei vor allem in Drăguş und Sâmbătă-de-Sus in Übermacht. Am walachischen Fürstengut, in Sâmbătă-de-Sus gab es 1726 zwei Kirchen und fanden sich bereits neun orthodoxe Priester; der zehnte Priester, der sich zur Union bekannte, hatte nur vier Gläubige, und wurde von der Dorfgemeinde zuletzt aus der Kirche gewiesen (5). Ähnliche Steitfälle kamen auch in Drăguş, der Heimat der bereits erwähnten orthodoxen Mönche vor. In dieser Ortschaft gab es einem unierten gegenüber vier orthodoxe Priester: zwei namens Iuon und zwei andere namens Rad-Platon (6). Der Religionskampf ging mit wechselndem Erfolg voran: einmal wurden dem orthodoxen Klerus die öffentlichen Gottesdienste untersagt — da waren aber nur acht Gläubige bereit, der leidenschaftlichen Agitation des orthodoxen Popa Iuon zu trotzen und die unierte Kirche zu besuchen (7). Als die Sendboten Patachis

(1) A. V. Nr. 9.
(2) A. V. Nr. 37, m.
(3) A. V. Nr. 37, k.
(4) A. V. Nr. 15, k.
(5) A. V. Nr. 37, i.
(6) A. V. Nr. 37, h.
(7) A. V. Nr. 9.

die orthodoxen Geistlichen wegen ihrer in Scheunen abgehalten geheimen Gottesdienste zur Verantwortung ziehen wollten, erhielten sie eine entschiedene Antwort: die vier Priester erklärten, sie seien nicht gewillt, der Union beizutreten, « was immer der Bischof mit ihnen tun mag »; Gott werde ihre Gebete « auch so gnädig erhören » ([1]). Bald wurde dann die Kirche von der orthodoxen Partei besetzt und der unierte Priester ausgewiesen ([2]). Ostentativ enthielten sich die Orthodoxen von nun an der Gemeinsamkeit mit unierten Gläubigen, so dass z. B. bei dem Gastmahle eines Adeligen, der durch den unierten Priester die Hausweihe hatte vollziehen lassen, der orthodoxe Popa Rad-Platon nicht erscheinen wollte ([3]). 1729 gab es allein in Drăguș schon nicht weniger als 32 Personen (unter diesen 20 Adelige!) die sich weigerten, der Vorladung der aus Katholiken bestehenden religionspolitischen Untersuchungskommission Folge zu leisten ([4]).

Die Gotteshäuser der Gemeinden Ucea-de-Sus und Viștea-de-Sus hingegen waren 1729 noch im Besitz der unierten Kirche. Die dortigen Orthodoxen mussten ihre liturgischen Handlungen in verschiedenen Kapellen und Klöstern insgeheim vollziehen; diese Gottesdienste aber wurden von grossen Scharen des gläubigen Volkes besucht ([5]).

Wenn wir nun zu den soeben behandelten Ortschaften der Umgebung Făgăraș auch andere, mehr oder minder von Orthodoxen bewohnte Dörfer hinzurechnen — Beșimbac, Comana-de-Sus, Copăcel, Dejani, Iași, Netot, Pojorta, Rucăr, Șinca (heute: Șinca-Veche und Șinca-Nouă), Șona, Ticusul-Nou, Viștea-de-Jos und Ucea-de-Jos — können wir uns eine annähernde Vorstellung der mächtigen Volksbewegung machen, die sich bereits in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts unter der Fahne des orthodoxen Bekenntnisses in diesen Gebieten entfaltet hat. Ausserdem kann man die uns bekannten Protokolle weitaus nicht als vollständig betrachten. Bei ähnlichen Verhören wurde meist sehr vieles geleugnet und verschwiegen, das orthodoxe Volk emp-

(1) A. V. Nr. 33.
(2) A. V. Nr. 37, h.
(3) Ebenda.
(4) A. V. Nr. 16.
(5) A. V. Nr. 15, l.

fand ja in solchen Fällen keine moralische Verpflichtung die Wahrheit zu sagen [1].

Selbst der Widerstand gegen die bisher behandelte religionspolitische Untersuchung des Jahres 1729 muss schon in sich als eine gewaltige Kundgebung der orthodoxen Volksbewegungen gedeutet werden. Das Geständnis vor der Verhörskommission war diesmal wahrscheinlich durch eine staatliche Anordnung unter 16 Mark Geldstrafe verlangt; und trotzdem gab es viele Resistenten. Einige waren zum Verhör gar nicht erschienen: so Popa Stan aus Şinca, Popa Şandor und Iuon aus Beşimbac. Andere waren zwar bei dem Verhör gegenwärtig, weigerten sich aber den vorgeschrieben Eid abzulegen: Popa Bucur aus Şercăiţa, Popa Iuon aus Copăcel, Popa Adam und Avram aus Iaşi, Popa Mihail aus Breaza, Popa Iuon senior und junior, Popa Rad-Platon senior und junior aus Drăguş, Popa Bârsan, Anania, die Mönche Ilarion und Laurenţ aus dem Kloster derselben Ortschaft, ausserdem insgesamt 54 Laien. Die dritte Gruppe der Resistenten bestand aus solchen, die zwar der Vorladung Folge leisteten, aber stumm vor der Kommission stehen blieben und nicht einmal ihre Namen bekanntgeben wollten: Popa Radul und Vasile aus Recea, Popa Iuon Caţavoi, Sava, Iuon Stan und Mihail aus Lisa nebst 24 Laien. Unter den widerspenstigen Laien gab es 30 Boiaren (Adelige) — allein zu Draguş 20, zu Lisa 6 an der Zahl — die übrigen waren leibeigene Bauern (unter ihnen jedoch 10 Richter und 12 Geschworene). Ein Teil der resistierenden Bauern, etwa 14 Personen, lebte auf siebenbürgischen Gütern der walachischen Fürstendynastie; die übrigen waren Leibeigene entweder des siebenbürgischen Fiskus oden einiger Privatgrundbesitzer (der Grafen Székely und Teleki, der Familie Barcsay). Geographische Verteilung der resistierenden Kleriker und Laien: Şinca: 1, Şercăiţa: 1, Toderiţa: 4, Copăcel: 1, Berivoii-Mare: 5, Recea: 9, Dejani: 7, Breaza: 4, Netot: 4, Lisa: 15, Pojorta: 2, Iaşi: 6, Beşimbac: 2, Sâmbătă-de-Sus: 7, Drăguş: 32. Insgesamt also waren es 22 Priester oder Mönche, 30 Adelige und 48 Leibeigene: rund 100 Personen aus dem Bezirke Făgăraş, die der Untersuchung des Jahres 1729 in irgendeiner Form Widerstand leisteten [2].

(1) Vgl. z. B. oben die Äusserung Popa Bucurs von Şercăiţa.
(2) A. V. Nr. 16.

6. – *Entwicklung der orthodoxen Kirchenorganisation.*

Die Wahrheit, dass keine Religion dauernd ohne Gottesdienste und Priestertum bestehen kann, gilt auch in Bezug auf die Orthodoxen. Und tatsächlich, wo auch immer in Siebenbürgen orthodoxe Gläubige auftauchten, vestanden sie es, aus ihrer Mitte mit der Zeit Priester zu gewinnen.

Zweifelsohne gab es innerhalb des zahlreichen rumänischen Klerus Siebenbürgens einige, die, mit den Errungenschaften der Union unzufrieden, sich wieder der orthodoxen Kirche zuwandten. Gegenseitige Missverständnisse trugen dazu bei, dass sich viele der vormalig unierten Priester von der Gemeinschaft der katholischen Kirche lossagten. Wie weit manchmal die Gedankengänge der Katholiken und Orthodoxen voneinander wegführten, zeigt uns z. B. die Tatsache, dass der im lateinischen Ritus erzogene unierte Bischof Patachi, der in Sâmbătă-de-Jos, inmitten orthodox gewordener Gegenden seinen Bischofssitz hatte (1), noch kurz vor seinem Tode, im Jahre 1727 sich mit dem Gedanken trug, gegen den Willen des Klerus, unter Androhung von Suspension, eine « Reform » des byzantinischen Liturgietextes zu verwirklichen, nämlich die Beseitigung der Epiklese (2). Siebenbürgische Katholiken des lateinischen Ritus sprachen sogar, in Gegensatz zu der offiziellen Stellungnahme ihrer Kirche, von einer stufenweise durchzuführenden Aufhebung aller byzantinischer Ritusformen (3). Dadurch wuchs das Misstrauen gegenüber der katholischen Kirche verständlicherweise sehr an. Ein Priester aus Almaș (Almás) im Komitat Târnava (später: Târnava-Mică, Kleinkockelburg) soll unter anderem eine Mutter, deren Sohn die katholische Schule besuchte, kurz und gut als für die Höllenstrafe würdig bezeichnet haben (4). Unter solchen Umständen konnte vielleicht die blosse Ernennung eines Jesuiten an die Spitze der verwaisten Diözese — wieviel Verständnis und Klugheit auch immer P. Fitter während

(1) STAN Gabriel, *Ioannes Pataki, Episcopus Fogarasiensis (1721-1727)*, Roma, 1929. Handschrift in der Thesensammlung des Päpstl. Orientalischen Instituts in Rom. S. 85.

(2) DRAGOMIR, o. c., I., Anexe, S. 22.

(3) Ebenda, S. 13.

(4) NILLES, o. c., I., S. 492.

seiner Tätigkeit als « Direktor » des Klerus an den Tag gelegt haben mag — nur Öl ins Feuer gewesen sein (1).

Da die Ausübung von Weihefunktionen für orthodoxe Hierarchen seit den Tagen des Bischofs Atanasie in Siebenbürgen unmöglich war (2) und selbst ausserhalb des Landes nur in den Zwischenzeiten nach dem Tode der einzelnen unierten Bischöfe orthodoxe Priesterweihen stattfinden konnten, waren vor allem gerade von der Union abgefallene Priester die ersten und sichersten Pfeiler der siebenbürgischen orthodoxen Kirchenorganisation geworden. Wie uns schon bekannt, war z. B. Popa Mailat von Șona bereits unter Bischof Patachis Verwaltungszeit zur orthodoxen Kirche übergetreten, wie auch die unter Bischof Atanasie noch unierten Popa Șerban und Radul senior aus Șercăița 1726 vermutlich schon als orthodox galten (3). Aus der Zeit um 1729 sind mehrere Übertritte bekannt: zu Șinca fiel Popa Maniu möglicherweise mit zwei anderen, später als orthodox geltenden Priestern ab (4), zu Copăcel war Popa David (5), aus Recea Popa Iene, Rad und Luca (6), aus Lisa Popa Iuon Stanila (Boër) und Iuon Cațavoi (7), aus Voivodenii-Mici Popa Iene (8), aus Ucea-de-Sus Popa Rad und Purece (9), aus Viștea-de-Sus Popa Iuon (10) zur orthodoxen Kirche übergetreten. Zu Dejani galten Popa Iuon senior und junior (11), zu Iași Popa Matei (12), zu Viștea-de-Jos Popa Comșa, Stanila und Nicola (13) ebenfalls als Orthodoxe.

Im gewöhnlichen Falle mussten die Priester, die zur orthodoxen Kirche übertreten wollten, eine Reise in die Walachei,

(1) Über spätere, ungerechte Beschuldigungen s. ebenda, I., S. 496.

(2) Über die (unseres Wissens) letzten Weihen in Brașov, 1708 und die Flucht des griechischen Erzbischofs Dionysios vgl. DRAGOMIR, o. c., I. Anexe, S. 15-16. Über die ablehnende Haltung des Hofes überhaupt bei IORGA, *Ist. bis. rom.*, II., S. 38.

(3) A. V. Nr. 37, c.

(4) A. V. Nr. 15, c, d.

(5) A. V. Nr. 15, g.

(6) A. V. Nr. 15, g, l, i.

(7) A. V. Nr. 15, k, l.

(8) A. V. Nr. 15, l.

(9) Ebenda.

(10) Ebenda.

(11) A. V. Nr. 15, g.

(12) Ebenda.

(13) A. V. Nr. 15, l.

nach Bukarest unternehmen, um dort vor orthodoxen Kirchenmännern der Union « abzuschwören » (1). Wie sehr das Kirchenvolk, die schiksalsverbundene Dorfgemeinschaft, bei den Orthodoxen das tragende Element des religiösen Bewusstseins war, begreifen wir erst richtig aus solchen Fällen, wo Priester durch die Entscheidung ihrer Gläubigen selbst gegen ihre innere Überzeugung sich gezwungen fühlten, als Orthodoxe zu erscheinen. In Calbor z. B. entschied um 1729 die Dorfbewölkerung, dass sich Popa Vasile von den Unierten lossagen sollte; scheinbar fügte sich auch der Priester und reiste nach Bukarest, aber der Übertritt blieb diesmal aus (2). Ähnlicherweise wurde auch ein anderer Geistlicher aus Beclean trotz seines Aufenthaltes in Bukarest der katholischen Kirche nicht untreu (3). Dass die vielfache Abhängigkeit das äussere Benehmen der Priester weitgehend zu beeinflussen vermochte, beweisen auch andere Fälle, wie der Fall der Priester aus Recea, die sich schon 1726 nicht vor der Öffentlichkeit als uniert bekennen konnten, oder der des Popa Mailat aus Şona, welcher im Gegenteil aus Vorsichtigkeit nicht offen als orthodox auftrat. Desgleichen kann die religiöse Zugehörigkeit des Popa Ionaş von Vad im Jahre 1726 (4) und des Popa Sava aus Lisa im Jahre 1729 (5) nicht mit aller Sicherheit festgestellt werden. Überhaupt kamen Priester « ungeklärter » Zugehörigkeit bei Religionsuntersuchungen der Nachunionszeit vermutlicherweise aus ähnlichen Motiven sehr häufig vor (6).

Im übrigen konnte sich dann die orthodoxe Kirche, wo sie durch Abfälle unter den Priestern bereits Fuss gefasst hatte, leicht weiterentwickeln: die übergetretenen Priester sorgten um ihre weiteren Fortschritte innerhalb des Klerus, vor allem dadurch, dass sie durch orthodoxe Hierarchen neue Priester aus ihren Gemeinden weihen liessen. So besorgte z. B. für die Gemeinde Copăcel der orthodox gewordene Popa David in der Person des Popa Iuon einen neuen orthodoxen Priester (7). In anderen Fällen

(1) « Abiurare » wie in A. V. Nr. 15, g, usw.
(2) A. V. Nr. 15, i.
(3) A. V. Nr. 15, f.
(4) A. V. Nr. 37, a.
(5) A. V. Nr. 15, k.
(6) Vgl. die Religionsstatistiken z. B. bei DRAGOMIR, o. c., I., S. 108, oder BUNEA, o. c., I., S. 305-414.
(7) A. V. Nr. 15, g.

dürfen Laien, orthodoxe Glieder der Dorfgemeinde mit dem Angebot, dem neu Geweihten im Notfall den Rücken zu decken, ihre Volksgenossen zum Empfang der orthodoxen Weihen bewegt haben. So geschah es auch mit Popa Iuon aus Ticuşul-Nou (1). Es waren vor allem junge Bauerngesellen, sehr oft Priestersöhne (2), die bei den Unierten aus verschiedenen Gründen die Priesterwürde nicht hatten erlangen können und deshalb die unsichere Lage während der Sedisvakanz ausnutzend aus den Händen verschiedener orthodoxer Hierarchen die Weihen empfingen. So erteilte zu P. Fitters Verwaltungszeit der serbisch-orthodoxe Bischof von Arad besonders vielen Siebenbürgern die Priesterweihe (3), gleich wie der letzte orthodoxe Bischof von Maramureş, Dosofteiu Teodorovici, obwohl er noch im Leben des unierten Oberhirten versprochen hatte, sich durch ähnliche Handlungen nicht mehr in siebenbürgische Angelegenheiten einzumischen (4).

Den Einwohnern der bei den orthodoxen Bewegungen bedeutendsten südlichen Teile Siebenbürgens spendete man die Weihen zu Bukarest, in der Walachei. Als Hauptpatrone der Neupriester galten die orthodoxen Geistlichen der Stadtgemeinde Făgăraş, Popa Toma und Ivan, deren Empfehlungsschreiben in Bukarest als Weihebedingung gefordert wurde (5). Dank ihrer Vermittlung befanden sich in der Umgebung von Făgăraş am Anfang des Jahres 1729 schon zahlreiche orthodox geweihte junge Geistliche: zu Şona Popa Oprea, Sohn eines unierten Priesters namens Iuon (6); zu Ticuşul-Nou Popa Iuon (7) und wahrscheinlich auch ein zweiter mit dem Namen Zaharia (8), der sich als orthodox bekannte (9); zu Cuciulata Popa Iuon (10); zu Comana-de-Sus Popa Stan, der

(1) A. V. Nr. 15, b.
(2) NILLES, o. c., II., S. 541.
(3) Ungarisches Staatsarchiv (Budapest), Archiv der Siebenbürgischen Hofkanzlei, 1727: 84.
(4) NILLES, o. c., I., S. 494.
(5) So gestanden mehrere Zeugen: A. V. Nr. 15, g, l; die angeklagten Popa Toma und Ivan jedoch leugneten und behaupteten, es handle sich lediglich um gefälschte Empfehlungsbriefe: A. V. Nr. 15, h.
(6) A. V. Nr. 15, a.
(7) A. V. Nr. 15, b.
(8) A. V. Nr. 15, a.
(9) A. V. Nr. 15, b.
(10) A. V. Nr. 15, g, l.

dem Beispiele seiner zahlreichen Volksgenossen folgend um 1728 die Weihen erlangte (1); zu Vad Popa Stan und Stanciul (2); zu Şinca Popa Stan (3); zu Copăcel Popa Iuon (4). Ferner gab es auch in Ludişor zwei vor kurzem erschienene Priester: Popa Răduţ und Petru, die möglicherweise ebenfalls Neupriester gewesen sein können (5). Endlich liegen noch aus den Gemeinden Beşimbac (6) und Ucea-de-Jos (7) Belege von neu geweihten Priestern vor.

Auf die Frage, ob die zur orthodoxen Kirche übergetretenen und vor allem die von Orthodoxen geweihten Priester auch innerlich überzeugte Gegner der Union waren, oder ihr eher gleichgültig gegenüberstanden, oder sogar innerlich mehr oder weniger katholische Überzeugung hatten, — wie wir aus der geschilderten Zwangslage in manchen Fällen mit Recht vermuten könnten — kann kaum eine eindeutige, allgemein gültige Antwort gegeben werden. Sicherlich würde man heute in dieser Beziehung strenger urteilen müssen. Das kirchenrechtliche Empfinden der vorigen Jahrhunderte jedoch erlaubte selbst im strengen Verbot der « communicatio in sacris » leichter einige Ausnahmen, man erinnere sich nur an gewisse Beispiele aus dem Nahen Osten: am Anfang des 18. Jahrhunderts z. B. duldeten noch katholische Missionare in Persien den Empfang der Priesterweihe seitens katholischer Kleriker in Abwesenheit katholischer Hierarchen bei nichtunierten Bischöfen (8), ja für die griechischen Inseln gab im 17. Jahrhundert selbst die römische « Congregatio de propaganda fide » die Erlaubnis, diejenigen zu absolvieren, die « aus gerechtem Grunde », ohne der Simonie verfallen zu sein sich von nichtkatholisch-orientalischen Oberhirten hatten weihen lassen (9). Bei einem Vergleich dieser Vorfälle mit ähnlichen aus den Karpatenländern müssen wir noch einen wichtigen Faktor in Betracht ziehen. Im

(1) A. V. Nr. 15, b, l.
(2) A. V. Nr. 15, c.
(3) A. V. Nr. 15, d.
(4) A. V. Nr. 15, g.
(5) A. V. Nr. 15, j.
(6) A. V. Nr. 15, l.
(7) Ebenda.
(8) De Vries Wilhelm, SJ, *Das Problem der « communicatio in sacris cum dissidentibus » im Nahen Osten zur Zeit der Union*, *Ostkirchliche Studien*, 1957, S. 87.
(9) Ebenda, S. 99.

damaligen Ungarn und Siebenbürgen gab es nämlich katholische Hierarchen des lateinischen Ritus, die in der Abwesenheit orientalisch-unierter Bischöfe um die Kontinuität des unierten Klerus und Hierarchie hätten sorgen können. Doch hätte dies nach der Auffassung der meisten Zeitgenossen, vor allem Orientalen, aber auch der Lateiner, der Weihekandidaten selbst und auch des gläubigen Volkes als eine wahrhaftig unerhörte « Ritenvermischung » gegolten und wäre auf ärgsten Widerstand gestossen. Andererseits war das Schisma noch weit nicht so tief in den Seelen verwurzelt, dass die katholischen Orientalen, zum Teil in der Hoffnung neuer Unionen, mit den Nichtunierten alle Beziehungen radikal unterbrochen hätten. So fand man, um den Skandal einer scheinbaren, aber für die Union lebensgefährlichen Latinisierung des orientalischen Ritus zu vermeiden, im Notfall den antikanonischen, aber psychologisch leichteren Weg: bei Nichtunierten desselben Ritus (die aber der Union manchmal durchaus freundlich gesinnt waren) die Weihen zu erlangen. So wurde im 17. Jahrhundert selbst solch ein grosser Eiferer der Union, wie der karpatoruthenische Oberhirte Parthenij Petrovič zum Bischof geweiht — er erhielt die Bischofsweihe von dem rumänisch-orthodoxen Erzbischof von Alba-Iulia ([1]) — ähnlicherweise empfingen auch die unierten südslawischen Bischöfe von Marča in Kroatien während des 17. Jahrhunderts die Bischofsweihe auf der Balkanhalbinsel, wobei sich im letzteren Falle der kaiserliche Hof mit einem nachträglichen katholischen Glaubensbekenntnis zu begnügen pflegte ([2]).

Aus diesen Analogien kann man auch die verwickelte Lage bei den siebenbürgischen Rumänen leichter verstehen. Wir haben bereits darauf angedeutet, dass gewisse Übertritte zur orthodoxen Kirche vermutlich in der Abhängigkeit des unionsfreundlicher gesinnten Klerus von dem oft unionsfeindlichen Laienstand ihre Ursachen hatte. Wir sahen auch, dass die Behinderung der angewohnten Praxis bei der Erteilung der Weihen, d. h. die Beschränkung der Zahl der Geistlichkeit viele Priesterkandidaten dazu brachte, sich während der Sedisvakanz bei den Orthodoxen um die Weihen zu bewerben. In solchen Fällen müsste man ange-

([1]) NILLES, o. c., II., S. 824-842.
([2]) Ebenda, II., S. 745.

sichts der soeben geschilderten zeitgenössischen Auffassung die Bewegung des Klerus zur orthodoxen Kirche nicht ausschliesslich aus irgendwelcher religiösen Überzeugung, sondern mehr aus äusseren Umständen erklären. Mit dieser Behauptung möchten wir durchwegs nicht leugnen, dass wahrhaft überzeugte Anhänger der orthodoxen Religion existierten, noch möchten wir ihre Bedeutung unterschätzen. Dass es aber ausser solchen auch andere, weniger überzeugte Parteigänger bei den Orthodoxen gab, ist aus guten Gründen anzunehmen.

Diese Vermutung wird übrigens auch durch das Verhalten der kirchlichen Behörden den abgefallenen oder von Orthodoxen geweihten Priestern gegenüber bekräftigt. Sicherlich versuchte man zwar einerseits von höchster Stelle den orthodoxen Weihen vorzubeugen, was z. B. wiederholte Mahnungen zu P. Fitters Zeiten beweisen (1). Sicherlich bediente man sich gewisser Retorsionen gegen Verweigerer des Gehorsams. Durch das Dekret des siebenbürgischen Gubernators S. Kornis vom 17. September 1728 z. B. wurden alle neuerdings orthodox geweihten Priester von der Erwerbung kirchlicher Benefizien ausgeschlossen (2) — eine Bestimmung, die später durch die Diözesansynode des Jahres 1732 in dem Sinne abgeändert wurde, dass kein neu Geweihter ohne eine bestimmte Summe Geld gezahlt zu haben das Amt eines Pfarrers innehaben könne (3). Es steht auch fest, dass in den ersten Zeiten selbst die Dechanten neu geweihte Geistliche nicht ohne weiteres annehmen wollten. So untersagte man den Neupriestern aus Vad, Popa Stan und Stanciul die Ausübung des Priesteramtes (4), ja selbst Erzpriester Ioan von Veneția soll nach einigen (5) Quellen über den Neupriester Popa Stan aus Comana-de-Sus ein ähnliches Verbot verhängt haben (6). Andererseits aber scheuten sich selbst die höchsten kirchlichen Stellen nicht, die neu Geweihten oder Abgefallenen als Pönitenten mit grosser Bereitschaft in den Dienst der Diözese wieder aufzunehmen, was bei der strengen Auffassung eines Bischofs Patachi oder der Jesuiten, die anderer-

(1) Ebenda, I., 493.
(2) Dragomir, o. c., I., Anexe, S. 22-23.
(3) Nilles, o. c., II., 521.
(4) A. V. Nr. 15, c.
(5) Andere Zeugen behaupteten das Gegenteil: A. V. Nr. 15, g.
(6) A. V. Nr. 15, b.

seits aus ihrem engen Kontakt die Einstellung des Klerus gut kennen mussten und sich in Religionsfragen mit keinen zweideutigen Kompromissen zufriedenzugeben pflegten, schwer als eine Anwerbung völlig prinzipienloser Proselyten gedeutet werden kann. Schon während der Sedisvakanz vor Bischof Patachi soll es nach den Angaben einer Statistik von 1716 in Siebenbürgen 456 orthodoxe Priester gegeben haben; vermutlich ergab sich aber ein grosser Teil davon aus den 400, während der Sedisvakanz orthodox geweihten Geistlichen (1). Die Lage vieler von ihnen wurde später legalisiert, indem sie dem neuen Bischof Patachi einen Besuch abstatten und um seinen Segen und Absolutionsbrief bitten mussten — allerdings gab es einige, z. B. im Dekanat von Voila, die dies nicht taten (2). Man muss wohl zugeben, dass gleichzeitig auch weniger anspruchsvolle Beuftragte des Bischofs Bewilligungsscheine erteilten, so der damals als Generalvikar und Notar der Diözese tätige Ioan von Veneţia, der sogar drei auch später als orthodox bekannten Priestern, unter ihnen Popa Şandor aus Vad und Popa Aldea aus Perşani die Bewilligung gab, was aber doch nicht der allgemeine Fall sein durfte (3). Im Interregnum nach Patachis Tode entwickelte sich bei der Wiederaufnahme folgende Methode: Als erste Bedingung hatten die Pönitenten nach der Regelung der Diözesansynode des Jahres 1728 als Strafgeld eine Summe von 24 Gulden zu zahlen, deren Hälfte dem zuständigen Dechanten zukam (4). Wer dieser Bestimmung nachgekommen war, konnte dann wie bisher die schriftliche Bewilligung (Absolutionsbrief) bei der kirchlichen Obrigkeit erlangen. Selbst Fitter nahm während der Synode nicht weniger als 400 Pönitenten wieder in die Diözese auf (5). Bei dem Dechanten Ioan von Veneţia « erkauften », wie sich das Volk ausdrückte, z. B. Popa Iuon aus Cuciulata (6) und vielleicht auch Popa Stan aus Comana-de-Sus (7) um die üblichen 24 Gulden ihre Absolutionsbriefe, während der Dechant Nicolae von Voila 1-2 Goldmünzen bei der Aufnahme neuer Priester:

(1) CAPROS-POPAN, o. c. S. 74. NILLES, o. c., I., S. 464.
(2) Ebenda, I., S. 466-468.
(3) A. V. Nr. 15, g.
(4) NILLES, o. c., I., S. 493.
(5) Ebenda, I., S. 488.
(6) A. V. Nr. 15, g, l.
(7) Ebenda.

Iuon von Sâmbătă-de-Jos (1) und der Geistlichen aus Beșimbac und Ucea-de-Jos (2) verlangte. Zu Recea kauften sich Papa Rad und Luca Absolutionsbriefe (3). Neue Priester wurden übrigens auch später in grosser Zahl in die Diözese aufgenommen, so im Jahre 1731 von den Nachfolgern des abberufenen P. Fitter insgesamt 55 (zu Cluj und Alba-Iulia) (4), während sich dem nächsten Bischof Ioan I. Micu (Klein) angeblich nicht weniger als 600 vormalig abtrünnige Priester wieder unterwarfen (5).

Dass die Lage der orthodox geweihten « clerici profugi » vor allem bei den Dechanten, die als unmittelbare Obern den Problemen am nächsten standen, im allgemeinen Verständnis fand, ist sehr bezeichnend. Einige Erzpriester dürfen in dieser Beziehung fast allzuweit gegangen sein, wie Ioan von Veneția, der gewisse Weihekandidaten, so Popa Oprea aus Șona und seinen Gefährten Zaharia aus Ticușul-Nou (6), Popa Stan und Stanciul aus Vad (7) vor ihrer Abfahrt nach Bukarest sogar ermuntert hatte, indem er auf ihre Anfrage die allerdings zweideutige Antwort gab, die Erlangung der Weihen hinge « von ihrem freien Willen ab ». Sicherlich aber gab es auch andere, wie Popa Iuon aus Ticușul-Nou, die sich, ohne ihrem Dechanten ein Wort gesagt zu haben, von den Orthodoxen weihen liessen (8). Das war eine noch grössere Gefahr für die unierte Kirche, und möglicherweise zeigten sich die Dechanten, gerade um die Kontrolle nicht völlig zu verlieren, den orthodoxen Weihen gegenüber manchmal so nachsichtig.

Unsere Betrachtung über den rumänischen Klerus kann etwa in folgendem ausgewertet werden: Zweifelsohne befanden sich vor allem in den ersten Jahren der Union unter den unierten Priestern auch solche, die einigermassen unvorbereitet Anhänger der Union geworden, an ihr manchmal nicht aus Überzeugungsgründen, äusserlich festhielten, und gerade deshalb ihr später allzuleicht den Rücken kehrten. Dasselbe können wir auch in Bezug auf die Orthodoxen feststellen: es gab in der orthodoxen Kirche Priester,

(1) A. V. Nr. 15, l.
(2) Die Zulassung des letzteren soll der Dechant später bereut haben.
(3) A. V. Nr. 15, l.
(4) Nilles, o. c., II., S. 509.
(5) Hurmuzaki, o. c., II., S. 101.
(6) A. V. Nr. 15, a.
(7) A. V. Nr. 15, c.
(8) A. V. Nr. 15, b.

die ohne ausgesprochene Feinde der Union gewesen zu sein aus verschiedensten äusseren Gründen ausserhalb der Gemeinschaft Roms blieben — gerade durch so eine « unüberzeugte » Schicht versucht man ja orthodoxerseits das Zustandekommen der Union zu erklären. Unter diesen Geistlichen gab es mindestens einige, die mit Recht als innerlich katholisch betrachtet werden könnten; andere hingegen, die vielleicht ohne die wirkliche Bedeutung der Union in aller Klarheit begriffen zu haben in ihr eher nur einen « Jurisdiktionswechsel » erblickten (1), müssen weder als entschiedene Feinde noch als ausgesprochene Freunde der Union, sondern am bessten als « gleichgültig » ihr gegenüber genannt werden (2). Diese vermutlich breite Schicht für die Union zu gewinnen und zu ihren überzeugten Anhängern zu machen war eine schwere Arbeit, die durch die ungünstigen Verhältnisse weitgehend behindert wurde, worauf auch das grosse Ausmass der häufigen Fluktuation zwischen den beiden Kirchen — ein guter Beweis der Existenz dieser verschiedenen Gruppen — fast eindeutig folgern lässt.

Als letzte Frage möchten wir noch kurz die Entwicklung der jurisdiktionellen Beziehungen der siebenbürgischen Orthodoxen betrachten. Von der Zeit der Union gab es bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts in Siebenbürgen keine orthodoxe Hierarchie, und wir sahen, dass anfangs selbst kurze Besuche orthodoxer Bischöfe als eine Einmischung in die Jurisdiktionsangelegenheiten des unierten Bischofs betrachtet und verboten waren. Die Beziehungen der südlich gelegenen Handelszentren mit der Walachei wurden jedoch nicht unterbrochen (3), und so konnten sich nach ihrer endgültigen Ausscheidung aus der unierten Diözese vor allem die in den Städten, wie Braşov, Făgăraş, Sibiu wohnhaften Orthodoxen unter die Jurisdiktion des Metropoliten von Bukarest stel-

(1) Von manchen orthodoxen Verfassern wird die Union als eine « bloss administrative » Trennung der Gläubigen beider Kirchen eingestellt: « einige hielten es mit dem einen Bischof, andere mit dem anderen » (MLADIN, o. c., S. 32) was vermutlicherweise keine neue Auffassung ist.

(2) Auch die wenig Angaben S. DRAGOMIRS, vor allem die oft zweideutigen Zitate aus den Verhörsprotokollen aus 1699 lassen den aufmerksamen Leser auf die Folgerung kommen, dass diese Schicht einen bedeutenden Teil der verhörten Zeugen ausmachte. Vgl. DRAGOMIR, o. c., I., S. 15-18.

(3) HURMUZAKI, o. c. II. S. 89.

len (1), der selbst noch 1726 in orthodoxen Gemeinden der südlichen Gegenden bei der Liturgie als Oberhirte erwähnt wurde, z. B. von Popa Aldea zu Perşani (2). Um ihre Lage durch die Schaffung einer staatlich anerkannten Jurisdiktion zu stabilisieren, begannen von orthodoxer Seite die Priester aus Braşov und Făgăraş (Gruppe des Popa Toma) (3) 1724 Verhandlungen mit den « allmächtigen » Generälen der kaiserlichen Truppen in Siebenbürgen, deren Ergebnis im Jahre 1728 die Angliederung an eine orthodoxe Diözese war (4) — aber aus verschiedenen politischen Gründen nicht an die Metropolie Bukarest, sondern an das Bistum von Râmnic, der damals unter österreichischer Oberherrschaft stehenden « Kleinen Walachei » (Oltenia) (5). Die Nachricht über diese Entscheidung verbreitete sich durch die Priester von Braşov (6), vor allem Popa Radu (Tempea) (7), auch im Bezirk Făgăraş: zu Vad (8), Perşani (9) wusste man über die neue Jurisdiktion Bescheid. In der Stadtgemeinde Făgăraş wurde zu Neujahr 1729 schon der Hirtenbrief des neuen Bischofs Inochentie (10) von Râmnic verlesen (11). Und damit war der erste Schritt zur Bildung einer völlig selbständigen kirchlichen Organisation der stets sich vermehrenden orthodoxen Gemeinden Siebenbürgens getan (12).

(1) Mateiu I.: *Vacanţele Mitropoliei ortodoxe din Ardeal în veacul XVIII-lea*. Cluj, 1922, S. 10.

(2) A. V. Nr. 37, b.

(3) A. V. Nr. 15, h.

(4) Dragomir, o. c., I., S. 115-116.

(5) Capros-Popan, o. c., S. 75.

(6) A. V. Nr. 15, c, f.

(7) A. V. Nr. 15, f. Über Popa Radu vgl. Dragomir, o. c., I., S. 98, usw.

(8) A. V. Nr. 15, c.

(9) A V. Nr. 15, f.

(10) Über ihn s. Iorga:, *Ist. bis. rom.*, II., S. 323.

(11) A. V. Nr. 15, h.

(12) Über das weitere Wachstum der orthodoxen Kirche während der Sedisvakanz, die Zunahme des orthodoxen Klerus und die Ausdehnung der Abfallsbewegung auf weitere Dorfgemeinden auch im Bezirk Făgăraş s. das Verzeichnis der rumänischen Priester aus 1733 bei Bunea o. c., S. 305-414. Diese unsere Kenntnis teilweise noch entgehende Periode (1729-32) aber soll diesmal unberücksichtigt bleiben.

7. – *Schlussbetrachtung.*

Zum Abschluss möchten wir keine eingehendere Analyse und Auswertung der Faktoren geben, die in Siebenbürgen zur Zurückdrängung der Union beigetragen haben — eine Arbeit, die wir dem selbständigen Urteil des Lesers bzw. der weiteren Forschung überlassen — wir wollen hingegen unsere bereits dargelegten hypothetischen Behauptungen über den Charakter der orthodoxen Bewegungen im allgemeinen nunmehr im Lichte der vorausgegangenen Ausführungen neu untersuchen und mit konkreten Belegen unterstützen.

Die erste Folgerung ergibt sich, wie es uns gerade katholische Quellen bezeugen, aus den grossen Ausmassen und der Kraft der orthodoxen Bewegungen. Es wäre völlig unzureichend, Revolten, die in verhältnissmässig kurzer Zeit ganze für sie erreichbare Gebiete wie die Umgebung von Făgăraş umspannten, ja in vielen Gegenden (Burzenland [1], gewisse Gebiete des Distriktes Făgăraş) sozusagen die Alleinherrschaft erringen konnten, die trotz staatlicher Gegenmassnahmen solch eine leidenschaftlich-überzeugte Tätigkeit zu entfalten vermochten, dass in vielen Fällen der katholische Klerus fast ohnmächtig dieser gegenüberstand, allein durch äussere, zufällige Ursachen, wie etwa eine einflussreiche Agitation der ausländischen Orthodoxen, usw. zu erklären. Die Bedeutung der orthodoxen Propaganda darf weitaus nicht unterschätzt werden, aber dass sie gerade bei den siebenbürgischen Rumänen Erfolg und dermassen Erfolg hatte, bedarf einer weiteren Erklärung durch tiefere, teils psychologische Gründe. Ausserdem lassen sich Erscheinungen, wie die weitgehende Einmütigkeit, mit der sich, ohne entsprechenderweise organisiert zu sein, ja fast unabhängig von einander verschiedenste Gemeinden staatlichen oder kirchlichen Massnahmen widersetzten, wie das z. B. bei der religionspolitischen Untersuchung des Jahres 1729 geschah, kaum auf kleine, aus rein lokalen Problemen entstandene Einzelrevolten zurückführen. Wir müssen also für das rumänische Volk verhältnismässig allgemeine und permanente, innere, d. h. psychologisch begründete Ursachen mit in Betracht ziehen, um das Problem der religiösen Wirren befriedigend lösen zu können.

(1) DRAGOMIR, o. c., I., S. 112-116.

Zur weiteren Erklärung bieten sich nun auf ersten Blick zwei mögliche Hypothesen. Die erste Hypothese, die vielleicht manchen orthodoxen Auslegern als zusagend erscheinen könnte, geht aus der unbezweifelbaren Tatsache der mancherorts geoffenbarten Einmütigkeit des Volkes zugunsten der orthodoxen Kirche aus und argumentiert auf folgende Weise: Die obigen Belege stellen ein neues Zeugnis für die Anhänglichkeit des rumänischen Volkes an den orthodoxen Glauben dar, sie beweisen, dass die Religion der Orthodoxen dem Bewusstsein des einfachen Volkes entsprach, während sich das Volk von der römischen Kirche ganz instinktiv abwandte. Genauer: die Rumänen verwarfen die Idee der Vereinigung mit der katholischen Kirche aus einem dem Volke eigenen gesunden religiösen Instinkt, sie verneinten die Union als etwas mit ihrem im völkischen Charakter begründeten religiösen Empfinden Unvereinbares, verneinten also die römische Religion als Religion. Aus dieser Erklärung folgt schliesslich: in den orthodoxen Bewegungen muss es entscheidend um religiöse Ideale und Wahrheiten gegangen sein, die orthodoxen Revolten trugen einen vorwiegend religiösen Charakter. Diese letzte Folgerung scheint übrigens durch die ganze Handlungsweise der Revoltierenden bestätigt zu sein, die ihren Feinden fast immer Glaubensargumente entgegensetzten: die katholische Kirche entbehre Gottes Gnadenerweise, sei deshalb « unrein », die Unierten seien exkommunizierte Häretiker, selbst der Verkehr mit ihnen sei unter Todsünde verboten, die wahre Heiligkeit hingegen sei in der orthodoxen Kirche zu suchen.

Was nun die Tatsache angeht, dass die Vertreter der orthodoxen Kirche das rumänische Volk mit durchaus religiösen Argumenten anzusprechen pflegten, müssen wir darin einen schönen Beweis der religiösen Empfänglichkeit dieses Volkes erblicken. Dass aber die unionsfeindlichen Bewegungen selbst, in ihren bedeutendsten Kundgebungen, mit ihren prominentesten Führergestalten als vorwiegend religiösen Charakters gelten sollen, scheint uns eben infolge der Widersprüche zwischen gewissen mit den Revolten verbundenen Erscheinungen und den religiösen Idealen, auf welche sich die Vertreter des orthodoxen Glaubens bis heute so gerne zu berufen pflegen, gerade als unannehmbar. Denn wer von ihnen könnte die Prügeleien und sonstigen Grausamkeiten, mögen diese menschlich noch so verständlich erscheinen, als religiöse Heldentaten preisen, wer von ihnen würde manchmal gera-

dezu fanatische Volksführer, wie der Anreger der Bewegungen zu Şercăiţa, Popa Bucur — als Heilige anerkennen? Deshalb können wir orthodoxen Verfassern, die, mehr oder weniger bewusst, die katholikenfeindlichen Bewegungen nicht allein durch religiöse Motive zu erklären suchen, sondern auch auf andere, profane Ursachen zurückführen, in dieser Hinsicht nur zustimmen.

Wenn wir nun die leidenschaftlichen Revolten überhaupt erklären wollen, bleibt uns die andere Hypothese übrig, die auch wir bereits in den einleitenden Kapiteln unseres Artikels vertreten haben. Die Bewegungen der rumänischen Orthodoxen waren zweifelsohne in vollem Sinne Volksbewegungen. Und wenn wir nach entsprechenden Triebkräften der in ihnen sich offenbarenden leidenschaftlichen Erbitterung suchen, liegt eine Erklärung durch mehr oder minder bewusste nationale Gefühle und soziale Ursachen auf der Hand. Denn warum schenkte der einfache rumänische Bauer gerade seinen illegal lebenden und wirkenden orthodoxen Volksgenossen so leicht Glauben, während er die offizielle Geistlichkeit, die Unierten so oft missachtete? Die katholische Kirche, deren besonderes Anliegen die Union war, galt unter den Habsburgern als staatlich unterstützte Kirche. Zu ihrem Schutze und zum Fortschritt der Union gewährte der Staat Begünstigungen, wandte aber notfalls im Sinne der zeitgenössischen Auffassung auch Gewaltmassnahmen an. Wenn wir nun das Benehmen des rumänischen Volkes aufmerksam betrachten, werden wir bald merken müssen, dass es gerade gegen diejenigen Priester, — und leider gab es solche — die mit dem Schwerte bewaffnet, unter Militärgeleit ihre Strafexpeditionen hielten, die um eines leichteren Lebens willen die Entscheidung des Volkes missachtend an die Autorität appellierten, die mit Denuntiation bei offiziellen kirchlichen Stellen drohten, eine ganz besondere Antipathie empfand. Die Gefahr einer Gewaltanwendung reizte die Orthodoxen besonders auf. Und dieser Umstand bringt uns vielleicht der Lösung näher. Aus der Psychologie eines « Unterdrückten » ist ja dies alles sehr leicht verständlich. Die Tragödie der Katholiken bestand darin, dass ihre Sache in einem gewissen Sinne mit dem Staate verbunden war, und zwar mit einem Staate, den das rumänische Volk nicht als seinen eigenen empfand. Eine lange Reihe der Bauernaufstände vom Mittelalter bis in das 19. Jahrhundert hinein bezeugt diese Tatsache, und man muss eingestehen, auch die orthodoxen Bewegungen scheinen wegen gewisser Ähnlichkeiten

ein wenig in diese homogene Reihe sozialer Bewegungen zu gehören. Wie jegliche Opposition gegen den Ständestaat während der Jahrhunderte ihre guten finanziellen und sozialen Ursachen hatte, so kann auch die orthodoxe Bewegung des 18. Jahrhunderts ohne solche finanzielle und soziale Gründe nicht erklärt werden. Sicherlich nahmen an den orthodoxen Revolten der Rumänen breitere Kreise, so selbst Kleinadelige des Bezirkes Făgăraş teil. So galten die orthodoxen Bewegungen für viele nicht bloss als Volksaufstände, sondern als eine allgemeine-nationale Angelenheit: die Union wurde ja von gebildeteren Schichten sehr oft gerade in Namen der nationalen Einheit bekämpft.

Wir können nun das Ergebnis unserer Untersuchung in folgenden Worten zusammenfassen: Ein bedeutender Teil der rumänischen Bevölkerung vor allem im Süden Siebenbürgens, der am Anfang des 18. Jahrhunderts noch durchaus keine unionsfeindlichen Gefühle zu offenbaren schien, wandte sich später unter dem Einfluss verschiedenster Verhältnisse gegen die Kirchenunion. Das Volk bekämpfte im Katholizismus letzten Endes vielleicht doch nicht sosehr den religiösen Inhalt, es war vielmehr aus verschiedenen Motiven auch nationaler und sozialer Natur der Staatsreligion gegenüber gestimmt. Das bedeutet letztlich: sein Misstrauen mag der konkreten Form der Union gegolten haben, nicht aber etwa der Idee der Union als allgemein-christlichen Anliegens: der Vereinigung der Kirchen. Und dies ist eine in unseren Tagen besonders beachtenswerte Folgerung.

Endlich möchten wir uns noch mit einem möglichen Einwand gegen unsere Abhandlung befassen. Man könnte nämlich gerade heute, in einer hoffnungsvolleren Atmosphäre des ökumenischen Gesprächs und der Vergebung die Nützlichkeit einer Arbeit wie der unsrigen leicht in Frage stellen, welche die Erinnerung an alte Religionskämpfe und gegenseitige Beleidigungen wachruft.

Vor allem möchten wir hier erklären, dass unser Aufsatz durchaus nicht als Gesamtbild der damaligen Kirchengeschichte gedacht ist. Sie behandelt die orthodoxe und die unierte Kirche in einer gewissen Periode und unter einem besonderen Aspekt; aus dem notwendigerweise « kriminellen » Charakter der ihr als Quellen zugrundeliegenden Verhörsakten ist die Hervorhebung der negativen Seiten beider Parteien durchaus verständlich. Mag sein, dass dies bei unvorbereiteten Lesern Missfallen hervorruft, der Historiker jedoch ist sich der Tatsache bewusst, dass das von ihm gesuchte



FĂGĂRAŞ UND UMGEBUNG im 18. Jahrhundert

Ganze aus Details zusammengestellt werden muss, und dass er dabei den Tatsachen durch eine objektive Beurteilung gerecht zu werden hat. Von orthodoxer Seite hat man den katholischen Historikern neurdings vorgeworfen, sie hätten zu gewissen, gerade die orthodoxen Bewegungen betreffenden Fragen nicht Stellung nehmen können (1). Insoweit die Beschuldigung zutrifft, ist dies eine Lücke in unserer Geschichtsschreibung, die aber wegen des unausreichenden Quellenmaterials und der heiklen Natur dieses durchaus verwickelten Fragekomplexes sehr verständlich ist. Unverzeihlich aber wäre ein ähnliches Schweigen aus Verschliessung vor der Wahrheit. Diese Erwägung war auch einer unserer Beweggründe bei der Abfassung des vorliegenden Artikels.

Wenn sich der Geschichtsschreiber wirklich an die Regel der objektiven Einschätzung der Wirklichkeit hält, wird durch den ihm eigenen Abstand die Ausarbeitung einer wertvollen Synthese ermöglicht. Zweifelsohne offenbarten sich in den orthodoxen Bewegungen Siebenbürgens manchmal durchaus rohe, spontane Kräfte; man darf aber bei ihrer Beurteilung nicht vergessen, dass es sich um Bewegungen des armen Bauervolkes handelt, und dieser Umstand macht vieles verständlich. Andererseits ist nicht zu leugnen, dass die damaligen Katholiken nach unseren heutigen Begriffen oft allzusehr sich auf den Staat zu stützen pflegten — selbst wenn nicht immer, wie es auch die Geschichte des grossen unierten Bischofs I. I. Micu Klein uns lehrt (2) — damals aber, in der Epoche der religiösen Staaten und der Staatsreligionen war dies eine allgemeine Erscheinung. Wenn man Fehler und Mängel einsieht und sich nicht scheut sie zu bekennen, wird auch das Verständnis der gegenseitigen Probleme und Beweggründe bedeutend erleichtert. Und wodurch, wenn nicht auf diesem Wege, kann der ersehnte Ausgleich der Gegensätze einmal stattfinden? Eine gute Medizin mag zwar manchmal bitter sein, ist aber immer sehr nützlich.

Gabriel Patacsi S. J.

(1) Marcu (o. c. S. 669) über die Ergebnisse der Forschungen S. Dragomirs.

(2) Capros-Popan, o. c. S. 74-86.

COMMENTARII BREVIORES

Un nouveau document de la Liturgie de S. Basile

Récemment le professeur J. Doresse a pu mettre la main sur le deuxième quaternion d'un parchemin dont le premier quaternion a dû comprendre le début de la Liturgie de S. Basile en sahidique et la première partie de l'anaphore; en effet, le deuxième commence à la fin de la prière post Sanctus, donne le Récit de l'institution eucharistique, l'anamnèse, l'épiclèse, les intercessions, la doxologie terminant l'anaphore, la prière avant le Pater Noster et le début de la prière embolismique du Pater.

L'édition de ces huit feuillets (1), conservés en assez bon état, se présente ainsi: sur la page gauche, la première colonne contient le texte copte édité selon toutes les règles d'usage, et la deuxième colonne, une traduction latine littérale: c'est la part du prof. Doresse dans cet ouvrage. Sur la page droite, on trouve un texte grec qui n'est pas une rétroversion du texte copte, mais devrait être l'original qui lui a servi de base; enfin dans la colonne suivante, sont notés les passages parallèles d'autres recensions et d'autres documents liturgiques ou littéraires. L'apparat critique est malheureusement rejeté après l'édition du texte; il tient compte des témoins grecs, bohaïriques, éthiopiens et sahidiques de la liturgie de S. Basile. Le soin et la clarté avec lesquels le P. Lanne a rédigé cet apparat méritent tout éloge.

Au sujet de la rétroversion grecque, qui est aussi son travail, je crains qu'il ne se soit illusionné quelque peu; non pas, bien entendu dans le choix des mots grecs ou de certaines tournures dont il apporte la justification (p. 39-43), mais sur la possibilité même de retrouver

(1) J. Doresse et Dom E. Lanne, *Un témoin archaïque de la liturgie de S. Basile*. En annexe: *Les liturgies « basiliennes » et saint Basile* par Dom B. Capelle (= Bibliothèque du *Muséon*, vol. 47), Louvain 1960, II + 75 pages, et photogr. du manuscrit.

cet original grec. Le texte sahidique que nous possédons est-il le fait d'un traducteur? Ou ne peut-on pas supposer qu'un original grec encore pur, c. à. d. sans certaines particularités égyptiennes, ait été traduit en copte, lequel aurait été égyptianisé? Comme les deux hypothèses se valent, il se pourrait donc que la rétroversion grecque nous livre un texte qui en réalité n'a jamais existé.

Voici quelques particularités égyptiennes.

1) L'introduction du Récit de l'institution par une particule causative ou explicative: etenim, *γάρ, ὅτι*. Cette conjonction vient bien à sa place après une phrase comme celle de la Liturgie de S. Basile: Notre-Seigneur en nous quittant nous a laissé un mémorial de sa passion; en effet, la veille de sa passion Il prit du pain, etc. Une phrase de même teneur termine la prière post Sanctus dans la messe clémentine (1) et dans l'anaphore perse ou mésopotamienne du VIe s. (2); mais la conjonction est caractéristique des anaphores égyptiennes, où une phrase pareille ne la précède pas, ou dans lesquelles on ne voit pas immédiatement le lien avec ce qui précède; qu'on lise les anaphores de S. Marc, de S. Grégoire, de Sérapion, de Deir Balizeh, du codex Copte Lovan. 27 et dans le Grand Euchologe du Monastère Blanc l'anaphore à la p. 116.

2) Le « hoc facite in meam commemorationem » non seulement après les paroles du Christ sur le calice, mais déjà après ses paroles sur le pain. Si la Liturgie de S. Marc n'a pas ce précepte du Christ à cet endroit dans le texte fort byzantinisé du manuscrit de Paris du XIVe s., édité par E. Renaudot (3), il se trouve dans le papyrus de la Rylands Library du VIe s. (4). Il est vrai qu'il manque dans l'anaphore de Sérapion et dans le papyrus de Deir Balizeh; mais ces documents ne l'ont même pas après les paroles prononcées sur le calice; à ces deux documents il faudrait sans doute ajouter le codex Copt. Lovan. 27 qui s'arrête brusquement à cet endroit. Et il faudrait en conclure qu'en Egypte au début, au moins en certaines

(1) On appelle messe clémentine la liturgie contenue dans le VIIIe livre des *Constitutions Apostoliques*; cf. édit. de Funk, p. 509, 15.

(2) Edit. par R. H. Connolly dans *Oriens Christianus*, N. S. 12/14 (1925), p. 113, 20-30.

(3) *Liturgiarum Orientalium Collectio*, I, Paris 1716, p. 155.

(4) Roberts, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the Rylands Library*, III, Manchester 1938, p. 25, N. 465.

régions, le précepte du Christ faisait défaut totalement et que plus tard il a été répété deux fois comme dans l'évangile de S. Luc. En dehors de l'Egypte ce redoublement ne se rencontre pas, si je ne me trompe.

3) L'anamnèse byzantine et égyptienne se termine par une offrande des dons. On peut se demander si cette formule d'offrande n'est pas une intrusion maladroite dans l'anaphore égyptienne. Sans doute, elle se trouve dans l'anaphore de Sérapion, mais l'offrande du pain et du calice y est exprimée de manière si singulière en cinq phrases différentes qu'elle n'entre pas en considération. L'anamnèse de la liturgie de S. Marc, purement commémorative des actes rédempteurs du Christ, n'appelle pas un acte d'offrande, sa formule y apparaît cependant, mais elle y a tout l'air d'une addition (1); dans la recension copte de la même liturgie, qui court sous le nom de S. Cyrille, l'anomalie est encore plus manifeste: au rappel du jugement dernier où Dieu donnera à chacun selon ses œuvres, le peuple répond justement: « selon votre miséricorde, Seigneur, non pas selon nos péchés ». Et voici que pour introduire l'offrande que rien n'annonce, le célébrant commence une nouvelle phrase: « C'est devant votre gloire, Père saint, que nous avons offert ces dons, les prenant de ce qui est à vous ». La réponse du peuple n'apparaît pas; elle existe cependant jointe à une réponse précédente de ce même peuple: « Nous annonçons votre mort... » (2).

La phrase intruse dans la liturgie de S. Marc ne l'est pas pour autant dans la liturgie de S. Basile. Il faut remarquer cependant que sa recension égyptienne contient une double particularité, d'abord l'explicitation de la source dont nous avons pris notre offrande: au lieu du « ex tuis » des autres anaphores, toutes les anaphores égyptiennes disent « ex tuis *donis* » (le papyrus de la Rylands Library fait exception). Ensuite, le fameux aoriste: le pain et le vin que nous avons offerts (ou présentés ou déposés) sur l'autel. Cet aoriste

(1) Brightman, p. 133 où le « Parce nobis, Domine Deus noster » est un avertissement du prêtre ou du diacre, ou bien une réponse du peuple. De même dans le papyrus de la Rylands Library où rien ne relie la phrase: « Tibi de tuis haec proposuimus coram te » ni à ce qui la précède ni à ce qui la suit.

(2) Renaudot, *Liturg. Orient. Coll.*, I, p. 47. Aussi O. H. E. Burmester, *The Greek Kirugmata...in the Coptic Liturgy* dans *Orient. Christ. Per.* II, 1936, p. 377.

προεθήκαμεν, crux interpretum [1], est un phénomène exclusivement égyptien quelle que soit son explication, et cela dans une phrase qui elle n'est pas d'origine égyptienne.

4) Dans sa belle édition du « Grand Eucologe du Monastère Blanc » (Patrol. Orient. 28, 1958, p. 278) le P. Lanne avait fait cette observation: « On remarquera la curieuse doxologie finale de l'anaphore de la page 137: par lequel [Jésus-Christ] nous croyons et nous confessons que le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père, l'Esprit Saint dans la sainte Église catholique et apostolique ». Elle se retrouve à la fin de l'anaphore de S. Matthieu, à la fin du fragment du Caire (en grec) et probablement à la fin de l'anaphore dont le haut de la page 81 a conservé la dernière ligne ». A ces anaphores il faut ajouter maintenant le nouveau document sahidique. Quelle que soit l'origine de cette doxologie ou profession de foi, on ne l'a rencontrée jusqu'ici que dans la liturgie égyptienne.

Ces quatre ou cinq particularités égyptiennes de l'anaphore copte de S. Basile appartenaient-elles à sa première rédaction brève en grec? Si on répond par l'affirmative, il faut admettre l'origine égyptienne de cette anaphore; mais alors on retombe dans la difficulté, laissée sans solution par le P. Engberding: comment cette anaphore égyptienne, antérieurement à sa refonte par S. Basile, porte-t-elle en Egypte le nom de ce saint? Si au contraire on répond par la négative — ce qui me paraît plus juste — alors il faut conclure que ces particularités égyptiennes ont été ajoutées plus tard; elles ne pourraient paraître dans une rétroversion grecque que sous réserve.

Le nouveau témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile a fourni à Dom B. Capelle l'occasion de reprendre la question de l'authenticité de la liturgie de S. Basile. Le P. H. Engberding avait relevé avec à-propos deux passages des œuvres du saint docteur dans lesquels il demande que dans la louange divine on utilise abondamment les textes de l'Écriture et qu'on parle plus de l'économie divine que de la création de l'univers. Or, nul doute que ce sont précisément ces deux éléments qui distinguent la recension longue

(1) A ce sujet voir B. Capelle, *L'anaphore de Sérapion* dans *Le Muséon* 59, 1946, p. 430, 434 et ses références. Voir aussi J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orient.* III, Rome 1932, pp. 349, 365 (N. 1213), 451.

de la brève (1). Pour prouver plus en détail que ces développements scripturaires et théologiques ont pour auteur S. Basile M. Lubatchiwskyj a apporté des textes doctrinaux pris aux œuvres de S. Basile les plaçant sous divers titres: S. Trinité... (2).

D'une manière beaucoup plus rigoureuse, par l'étude pénétrante du vocabulaire, Dom B. Capelle vient d'offrir une démonstration impressionnante de la même thèse, impressionnante par le nombre de textes parallèles et par la surprenante correspondance du contenu doctrinal du texte de la liturgie avec les vues et les positions prises par le grand évêque de la Cappadoce dans la deuxième moitié du IVe siècle. Sans doute tous les parallèles n'ont pas la même force mais on pourrait difficilement trouver un autre écrivain dont les idées et le vocabulaire employé dans ses œuvres rejoignent aussi souvent et d'aussi près le texte de ces prières liturgiques.

Toute hésitation n'est cependant pas écartée; on peut en effet exiger une contre-épreuve. Ainsi dans le « de Baptismo » l. 1, c. 3, n. 2 (P.G. 31, 1576) S. Basile donne un récit de l'institution de l'Eucharistie; son texte n'est pas celui des écrivains du Nouveau Testament; il n'est pas invraisemblable que ce soit celui que le saint employait dans sa célébration liturgique; il diffère cependant notablement du texte de la Liturgie attribuée à lui. Autre exemple: dans le groupement des ordres angéliques la rédaction égyptienne suit cet ordre: *principautés, dominations, trônes, puissances, vertus*. Le reviseur y a introduit « une involontaire interversion; dans sa liste *trônes, puissances* passent avant *principautés, dominations*. Or, ce trait réapparaît dans le traité sur le Saint-Esprit ». Pour les quatre ordres en question c'est la liste de Colossiens 1, 16 qui explique que l'interversion est involontaire. Mais pourquoi ce souvenir si vif du texte paulinien n'a-t-il pas joué dans l'homélie De fide (P. G. 31, 466) où la série des anges est toute différente: *dominations, trônes, vertus, principautés, puissances?* Echappe-t-on entièrement à l'arbitraire en faisant appel plutôt à un passage de l'auteur qu'à un autre? Enfin, pourquoi se contenter d'examiner la prière avant et la prière après le Sanctus? Le récit de l'institution, l'anamnèse, l'épiclèse, l'inter-

(1) *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, Coesfeld 1931, p. LXXXV.

(2) *Des heiligen Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus. Ein Beitrag zur Textgeschichte der Basiliusliturgie* dans *Zeitschrift f. Theologie*, 46, 1942, p. 20-38.

cession ne sont-ils pas du même auteur, soumis par lui à la même revision? Dira-t-on que ces formules ne donnaient pas lieu à des développements théologiques? Pour se persuader du contraire, il suffit de comparer l'épiclèse de la liturgie de S. Marc telle qu'elle apparaît dans le papyrus de la Rylands Library et telle qu'on la lit dans le manuscrit parisien publié par Renaudot.

Cette deuxième partie de l'anaphore de S. Basile, celle qui précisément est conservée dans le nouveau document, serait-elle moins ancienne que la première, qui seule a été étudiée par le P. Engberding et par le P. Capelle? A en croire les éditeurs, certainement pas, puisqu'ils l'appellent un témoin archaïque. Il n'est pas difficile de relever après eux quelques indices de cette ancienneté.

1) Le Récit de l'institution est très sobre en général. En particulier, notons: *a*) au texte qui dit que Jésus prit le pain, les anaphores ajoutent d'ordinaire: dans ses mains saintes (souvent les adjectifs abondent); ici rien n'est dit des mains; de l'absence de cette détermination on trouve des parallèles dans l'anaphore d'Hippolyte et dans le man. Copt. Lovan. 27; à ces deux documents relevés par le P. Lanne on pourrait ajouté l'anaphore de Sérapion et l'anaphore chaldéenne de Théodore de Mopsueste; *b*) autre absence plus rare encore, celle du « gratias egit » sur le pain; elle dénoterait un âge où les Coptes ne soulignaient pas encore par un Amen chacun des trois verbes: gratias egit, benedixit eum, sanctificavit eum, à moins qu'il ne s'agisse d'un simple oubli du copiste de notre manuscrit; *c*) la phrase empruntée à S. Paul: Quotiescumque enim manducabitis hunc panem et bibetis hunc calicem, mortem annuntiatis, est généralement complétée, et cela dans tous les rites, par: et resurrectionem meam confitemini. Ici cette addition manque; un parallèle se trouve dans la messe clémentine (Funk, p. 509, 27).

2) A la fin de l'anamnèse le P. Lanne a raison d'invoquer comme parallèle pour la phrase: nous vous avons offert « ce pain et ce calice », l'anaphore d'Hippolyte; il n'y en a sans doute pas d'autre. Mais il faut souligner aussi au même endroit l'absence de l'expression *κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα* que les anaphores égyptiennes plus tardives obscurcissent encore davantage en y ajoutant *ἐν πᾶσιν*.

3) Dans l'épiclèse, on est surpris de l'absence de cette partie où on demande explicitement que ce pain devienne le corps du Christ

et ce qui est dans ce calice, son précieux sang. Le seul parallèle que je connaisse est la Tradition d'Hippolyte, c. à. d. la plus ancienne anaphore dont nous possédions un texte.

4) Dans l'intercession des saints, on ne fait mention que d'une seule personne, la glorieuse Mère de Dieu, alors que les autres anaphores ajoutent au moins le nom du protomartyr S. Etienne, en attendant que le nombre des saints nommés augmente encore.

5) On trouvera un indice d'antiquité dans le titre donné à la prière introductoire au Pater; il dit simplement: Prière « Notre Père »; plus tard on écrira: « Procemium de la fraction » tandis que la liturgie de S. Marc se contente de la rubrique: Le prêtre prie à voix basse.

Il faut absolument insister sur le témoignage de notre document à propos de l'amplification tardive de l'épiclèse. Cela ne signifie pas que la demande au Père d'envoyer le Saint-Esprit sur les dons afin de les sanctifier ne soit pas très ancienne, mais que le besoin d'exprimer en termes explicites l'action transformatrice du Saint-Esprit n'est survenu que plus tard. Et quant à la liturgie de S. Basile, cela permet d'affirmer avec plus de certitude que dans l'épiclèse de la recension byzantine cette partie n'est pas primitive; d'ailleurs, sans elle, le cours de la phrase est beaucoup plus naturel, et en outre, la dernière partie de l'épiclèse qui commence par ἡμᾶς δέ n'est pas trop éloignée de la première; on obtiendrait cette phrase bien bâtie: Nous vous demandons, ô très Saint, que le Saint-Esprit vienne [sur nous et] sur les dons ici présentés et qu'il les bénisse, d'autre part que nous tous qui communions à ce pain unique et à ce calice, nous soyons unis les uns aux autres, etc.

Qu'il nous soit permis d'attirer l'attention encore sur quelques particularités de la liturgie de S. Basile.

1) La phrase qui termine la prière post Sanctus est intéressante. Dom Capelle en fait le commentaire et relève comment la recension longue a sans doute trouvé l'expression du premier rédacteur inadéquate: Jésus-Christ nous a laissé ce grand mystère de notre religion. En effet, dans 1 Tim. 3, 16 d'où est pris ce texte, ce grand mystère ou sacrement est le Verbe incarné lui-même avec toute son œuvre rédemptrice. A ces mots le premier rédacteur a donné cette autre signification: Jésus-Christ nous a laissé ce grand rite mystérique ou sacramentel de notre religion. Le reviseur de son côté a

voulu préciser, définir l'objet que nous a laissé le Seigneur plus concrètement et il changea le texte ainsi: Jésus-Christ nous laissa un mémorial de sa passion salvifique, c. à d. ces choses que nous avons présentées (ou offertes, ou déposées sur l'autel) selon son précepte. Cette précision n'enlève-t-elle pas quelque chose de la grandeur du rite que nous a laissé le Seigneur?

Mais dans l'une et l'autre rédaction, le mot important est que le Seigneur nous *a laissé*. Comme le remarque Dom Capelle cette phrase connecte l'évocation de la carrière du Sauveur au récit de la Dernière Cène qui va suivre. Ce point de soudure est très important parce qu'il nous aide à résoudre un problème fondamental de la structure de l'anaphore orientale. En effet, en lisant l'anaphore d'Hippolyte on a l'impression que l'institution de l'Eucharistie est le dernier acte de la vie du Verbe incarné; c'est la même phrase qui commence par: *Nous rendons grâces à vous, Dieu, par votre Fils Jésus-Christ que vous nous avez envoyé,* qui se continue par une succession de relatifs dépendants du Christ: *qui est votre Verbe, par lequel tout a été créé, qui s'est incarné,* etc, et qui finalement se termine par le récit de l'institution eucharistique relié à une proposition temporelle: «*lequel Christ, lorsqu'Il se livra volontairement à la souffrance..., ayant pris du pain, dit, etc.* Grammaticalement, ce Récit appartient donc à la série des actes du Christ évoqués ici; il a cependant un certain relief parce qu'il est comme la conclusion de tout ce qui précède et parce qu'il est narré avec beaucoup plus de détails concrets que toutes les autres actions du Sauveur.

Dans la liturgie de S. Basile la situation est bien plus claire; la grande prière d'action de grâces qui comprend la prière avant et la prière après le Sanctus se termine, après le rappel de la mort, de la résurrection et de l'ascension du Seigneur, par celui du jugement dernier. La phrase suivante commençant par le mot: *Reliquit autem,* nous introduit dans un nouvel ordre d'idées: le Seigneur nous a quitté, cependant Il nous a laissé ce grand mystère que nous sommes en train de célébrer (ainsi, la recension brève), cependant Il nous laissé un mémorial de sa passion, ce pain et ce vin que nous avons déposés sur l'autel (ainsi, la recension longue). Cette soudure montre donc que le Récit de l'institution est de soi indépendant de la grande prière d'action de grâces qui la précède et cette constatation est évidemment d'importance primordiale dans la solution à donner au problème des origines et du développement des anaphores orientales.

Pour enlever tout doute sur l'indépendance mutuelle de la prière d'action de grâces et du Récit, apportons encore quelques exemples. La *Missa clementina* présente un cas semblable à celui de la Liturgie de S. Basile, encore plus clair. L'évocation de la carrière de Notre Seigneur se termine par son ascension et sa session à la droite du Père. Suit maintenant la conclusion de tout ce qui précède dans cette formule: « Nous souvenant donc de tout ce qu'Il a supporté pour nous, nous Vous rendons grâces, Dieu tout-puissant, non pas autant que nous devons, mais autant que nous pouvons, *et* nous accomplissons son ordre, son précepte. En effet, la nuit où il fut livré, il prit du pain... ». Cette conjonction *et* est bien curieuse; on ne voit pas immédiatement le lien qui unit notre action de grâces et un précepte du Seigneur dont nulle mention n'a encore été faite. Ce précepte ne peut être d'ailleurs que celui de répéter ce que Lui-même a fait à la Dernière Cène, et le rite mystérieux que nous accomplissons, refait en mémoire de Lui, résume et rend présent le drame de sa vie. Le lien qui relie une action de grâces pour les bienfaits de la création et de la rédemption avec le rite de prendre du pain et du vin en prononçant sur eux certaines paroles ne se voit pas immédiatement; il y a donc ici un réel passage non seulement d'une phrase à une autre reliées entre elles par un simple *et*, mais aussi d'un ordre d'idées à un autre.

Dans le fragment d'anaphore perse ou mésopotamienne publiée en dernier lieu par Connolly (voir pag. 402 note 2) la prière post Sanctus se termine déjà au rappel de l'ascension de Notre-Seigneur. Puis elle continue: Et quia paratus erat ut ascenderet de regione nostra et elevaretur in regione spiritualium unde descenderat, *reliquit* in manibus nostris pignus corporis sui sancti ut de propinquo esset nobiscum per corpus suum et omni tempore se nobis immisceretur per virtutem suam. Ante enim tempus crucis suae et horam in qua glorificandus erat, accepit panem... ». Ici, *reliquit* prend toute sa signification: quelqu'un nous quitte, mais il laisse entre nos mains un gage (de sa fidèle amitié) par lequel il reste présent parmi nous; ce gage c'est le rite de l'Eucharistie dont on va raconter l'institution et qu'on va réitérer.

Ici non plus le Récit ne fait pas partie de la série des actes de la vie du Christ développée dans la prière post Sanctus. Mais l'argument décisif pour prouver l'indépendance mutuelle des deux formules est fourni par ces anaphores égyptiennes qui ont comme prière post Sanctus une épiclèse conçue sous une forme particulière. Ainsi dans l'anaphore de S. Marc: Remplissez aussi, ô Dieu, ce sacrifice avec

une bénédiction qui vient de Vous, par la venue de votre Esprit très saint parce que (ou: c'est que) le Seigneur... la nuit où Il se livra... prit du pain, etc. Nous pouvons appeler la bénédiction du Saint-Esprit sur notre offrande parce que le Seigneur a institué et nous a donné le rite du pain et du vin. Une position semblable se trouve dans l'anaphore du Cod. Lovan. Copt. 27 et dans celle du papyrus de Deir Balizeh, bien que obscurcie par une demande explicite de transformer le pain et le vin.

Conclusions: si le célébrant prononce le récit assez circonstancié de la Dernière Cène non pas comme un événement de la vie de Notre Seigneur qui s'ajouterait à d'autres événements rappelés auparavant, pourquoi ce Récit? Même si on parvenait à prouver, comme on l'a essayé à nouveau ces derniers temps, que la grande prière eucharistique ne serait qu'une copie christianisée d'une anamnèse juive, la question resterait entière.

2) La première partie de l'épiclèse dans le nouveau document appelle une double remarque. Voici cette phrase: « ... te rogamus... et adoramus te per beneplacitum bonitatis tuae ut Spiritus tuus sanctus descendat... ». La proposition: nous vous adorons par le (ou: grâce au) bon plaisir de votre bonté (ou: de votre bonté bienveillante), n'est guère intelligible. Mais il suffit de déplacer le « ut » et de relier la condescendance et la bonté divines à l'envoi de l'Esprit Saint pour obtenir une phrase compréhensible. D'ailleurs, la rétroversion grecque du P. Lanne et la recension byzantine présentent au lieu d'une construction subjonctive une construction infinitive qui permet de joindre le complément à la venue du Saint Esprit.

L'autre remarque concerne le sens qu'il faut donner au mot *adoramus*, qui s'insère, à première vue, maladroitement entre *te rogamus* et *ut descendat Spiritus Sanctus*. Une lumière peut nous venir de la liturgie arménienne où la rubrique avant l'épiclèse dit: « Le prêtre s'incline humblement vers la sainte table et dit secrètement: Nous adorons et nous supplions et nous vous demandons, ô Dieu bon, envoyez sur nous et sur ces dons... » (Brightman, p. 439). Le premier mot: Nous adorons, sans complément, ne fait qu'exprimer en paroles le geste et l'attitude du célébrant; le sens serait: Nous vous demandons en nous inclinant devant vous. Allons plus loin et donnons un sens plus concret et matériel à cette adoration comme nous y invite l'anaphore syriaque des Douze Apôtres, certainement très ancienne: « Ensuite nous vous demandons, Seigneur tout-puissant

et Dieu des puissances saintes, *tandis que nous tombons sur notre face*, d'envoyer l'Esprit Saint... » (Anaphorae Syriacae, t. I, Rome 1940, p. 219).

3) Une dernière remarque: la recension byzantine ne dit rien de cette attitude d'adoration, elle a cependant de longs développements sur l'indignité que le célébrant se reconnaît à lui-même; elle contient en outre la fameuse proposition que S. Jean Damascène attribue à S. Basile parce qu'elle se trouve dans sa liturgie: *προθέντες τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ χριστοῦ σου*. Faut-il vraiment attribuer cette addition aussi à S. Basile? Si le P. Engberding et à sa suite le P. Capelle limitent leurs patientes et fructueuses recherches sur le développement qu'a reçu la prière avant et la prière après le Sanctus, est-ce parce qu'ils estiment que le reste de l'anaphore et donc l'épiclèse n'a pas été repris ou refondu par S. Basile?

A. RAES, S. J.

Noch einmal zur Frage slawischer Einflüsse auf Marx

In einem kurzen Artikel der OCP (Vol. XXV, I-II, 1959, 91-100) hat Georg Siegmund kritisch zu meinem Artikel « Einflüsse slawischer Denker auf die Genesis der Marxschen Weltanschauung » (OCP, Vol. XXI, III-IV, 1955, 399-450) Stellung genommen. Siegmund zieht Stellen aus den Werken Heinrich Heines an, vor allem aus « Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland », die zeigen, dass Heine schon vor der Veröffentlichung der von mir geltendgemachten Schriften von Cieszkowski und Bakunin den Gedanken aussprach, die Philosophie Hegels müsse nunmehr, nach ihrer theoretischen Vollendung, in die revolutionäre Tat umgesetzt werden.

Siegmund hätte den gleichen Gedanken auch noch bei anderen Schriftstellern der Zeit ebenso klar ausgesprochen finden können. Dies war mir bekannt, widerlegt aber meine Ausführungen nicht.

Über Heine als Dichter will ich hier nicht urteilen. Dass jedoch von einer *philosophischen* Denkleistung bei ihm nicht die Rede sein kann, wird auch Siegmund zugestehen. Heines Schrift « Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland » mag literarisch als

geistvolles Feuilleton bewertet werden, ist aber philosophisch ohne jede Bedeutung.

Dass hingegen die « Philosophie » Marxens, wie immer man sie bewerten mag, was ihr Niveau betrifft, beträchtlich über dem der meisten anderen zeitgenössischen Linkshegelianer steht, wird wohl niemand bestreiten. Gerade in den von mir ausführlich behandelten beiden Schriften, der Dissertation und der « Heiligen Familie » (bei welcher man allerdings die von Engels verfassten Partien ausklammern muss) ist Marx aufs stärkste bemüht, *wissenschaftlich* zu philosophieren.

Für und in der Philosophie ist etwas erst gesagt, wenn es aus Prinzipien einsichtig gemacht ist, oder wenn das Gesagte doch wenigstens den Versuch darstellt, es auf diese Weise einsichtig zu machen. Dessen war sich auch Marx, wenigstens noch in der hier allein in Frage stehenden Zeit einigermassen bewusst. Wollte man also einen Ausweg aus der Aporie, dass in der Philosophie Hegels der absolute Geist zu sich selbst, die Geschichte der Menschheit demnach an ihr Ende gekommen sei, dass aber andererseits dennoch die Geschichte weiterging, finden, so musste dieser Weg *philosophisch* ausgewiesen werden. Die Philosophie Hegels musste aus Prinzipien erweitert oder durch einen umfassenderen Ansatz überwunden werden.

Den ersten, und im übrigen auch besten Ansatz zu dieser philosophischen Aufgabe machte Cieszkowski, indem er die Philosophie Hegels von innen her methodisch revidierte. Erst damit war für die von allen Hegelschülern empfundene Aufgabe eine wissenschaftlich diskutierbare Auflösung beigebracht. Cieszkowski erweiterte das « An und Für sich » Hegels unter Rückgriff auf Prinzipien Fichtes um ein « Aus sich ». Ebenso erweiterte Bakunin die Hegelsche synthetische Dialektik um die Form einer antithetischen Dialektik.

Das ist der Grund, warum ich mich auf Cieszkowski und Bakunin und nicht auf Heine oder einen anderen Literaten der damaligen Zeit bezog. Marx vollzieht, wie ich nachgewiesen zu haben denke, den neuen *philosophischen* Ansatz Cieszkowskis mit, wie er auch die neue antithetische Dialektik Bakunins (wenigstens zeitweilig) übernimmt. Das ist alles, was ich nachweisen wollte.

REINHARD LAUTH

La main gauche du Pantocrator a Daphni, un symbole trinitaire

Le visiteur qui dans l'église de Daphni admire, au centre de la coupole, la puissante figure du Pantocrator ne peut manquer de relever l'étrange position des doigts de la main gauche. Avec un relief saisissant l'index, nettement séparé du pouce, s'écarte vivement du médian lui-même étroitement serré contre l'annulaire et l'auriculaire.

On se demande pourquoi l'artiste qui dans tout le reste de la figure a su rejoindre la plus haute expression de la puissance sans briser l'harmonie des formes humaines, nous présente ici une main qui, malgré son vivant relief, semble ankylosée.

Dans sa savante étude « Le Monastère de Daphni » (p. 135 note 3), G. Millet signalait la « main gauche du Pantocrator et de Jean (Transfiguration) avec un très singulier écart de l'index ». En effet, dans la mosaïque de la Transfiguration la main gauche de Jean, bien en relief, répète le geste du Pantocrator.

Nous ignorions cette dernière particularité alors que récemment nous avons eu l'occasion de voir de plus près, dans le narthex, la Trahison de Judas. Nous fûmes surpris de constater que la main droite du Christ présente exactement la même forme des doigts que la gauche du Pantocrator. Un geste aussi singulier répété par la même personne en des circonstances si opposées devait constituer dans l'intention de l'artiste un signe distinctif ayant valeur de témoignage: Celui qui est ainsi trahi et livré à ses ennemis est Celui-là même qui de là-haut régit l'univers. Partant de là, un examen plus attentif de la position des doigts permet de découvrir qu'il ne s'agit pas d'un signe distinctif purement conventionnel, mais d'un geste qui revêt une valeur symbolique plus profondément révélatrice de l'identité du personnage. En effet, le pouce, l'index et le groupe serré des trois autres doigts désignent par leur écartement trois unités bien distinctes: les trois Personnes de la Sainte Trinité; tandis que le médian, l'annulaire et l'auriculaire étroitement serrés signifient l'unité de nature qui fait des trois un seul Dieu. Aussi Celui qui porte ce

symbole bien en relief sur sa poitrine est « un de la Trinité » selon la formule néo-chalcédonienne consacrée par le tropaire de Justinien (1).

Dans cette interprétation s'éclaire parfaitement le geste de Jean. Le disciple bien aimé, on le sait, est celui qui dans son évangile a le mieux révélé le Verbe; il est *le* théologien. Dans la mosaïque de la Transfiguration tandis que sa main droite exprime la frayeur, son visage reste calme, son regard ferme, absorbé dans la contemplation intérieure d'une vérité profonde et sa main gauche par le geste symbolique révèle l'objet de la manifestation: « Nous avons vu sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique » (2).

Ainsi avertis sur la forme et le sens de ce geste nous pourrons encore le reconnaître, mais cette fois à peine ébauché, dans la mosaïque de l'Annonciation. Par les doigts, içi harmonieusement disposés, la droite de la Vierge portée sur sa poitrine, révèle le mystère du Verbe fait chair dans son sein.

L'artiste n'a pas démenti son sens de la mesure. Par l'influx puissant qui écarte et qui resserre les doigts, la gauche du Pantocrator devait résumer et exalter la plus puissante des affirmations, la Source de l'être et de la vie: le Dieu unique en Trois Personnes.

Pélopidas Stephanou S. J.

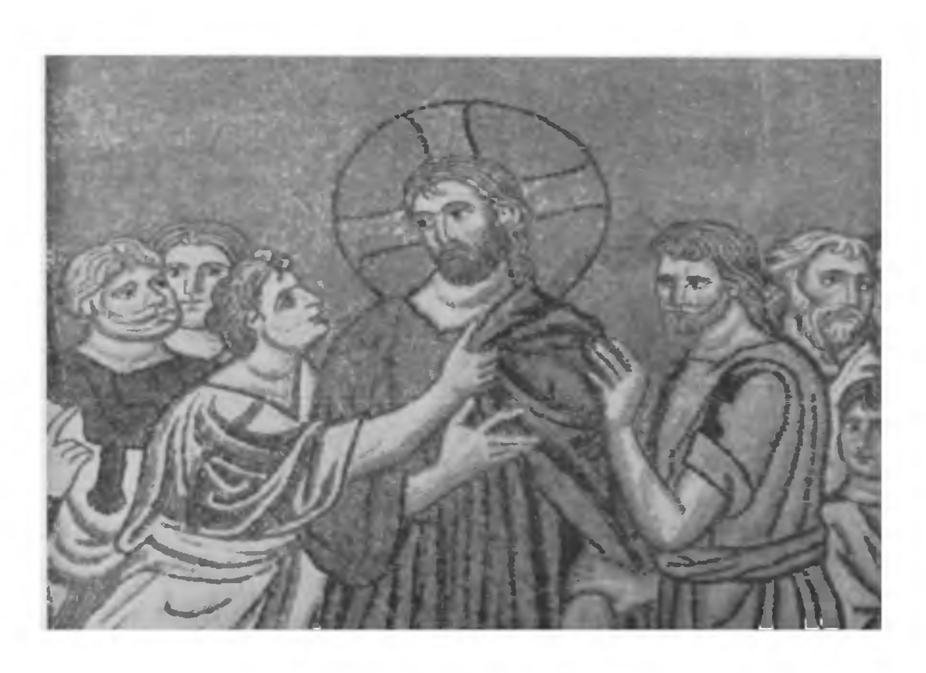
(1) *῾Ο Μονογενὴς Υἱὸς...* ' *῾Ωρολόγιον, Τυπικά* Rome 1937, p. 184.
(2) Jo. 1,14.



Le Pantocrator.



St. Jean. Détail de la Transfiguration.
Photo Millet.



La Trahison.



Das Marienbild von Ommel

Ein unbekanntes Elfenbein aus dem XI. Jahrhundert

In dem Ortsteil Ommel der Gemeinde Asten in Nordbrabant in den Niederlanden wurde seit alters ein kleines Relief aus Elfenbein verehrt, welches die Mutter Maria zeigt mit dem Kinde sitzend auf ihrem rechten Knie (siehe Abbildung). Es tauchte, laut den Quellen, etwa im Jahre 1480 in diesem Orte auf und war von Anfang an Ziel lebhafter Wallfahrten aus der näheren und weiteren Umgebung. Es wurde in einem Franziskanerinnenkloster aufbewahrt, das den mittelalterlich innigen Namen: « Schoss Mariens » führte. Von dem Kloster ist heute nichts mehr erhalten. Das Bild machte auch manche Schicksale durch; jetzt wird es — sehr würdig — in der Pfarrkirche des Ortsteiles verwahrt. Es ist auch weiterhin das Ziel zahlreicher Wallfahrten.

Das Bild besteht — wie man sieht — aus verschiedenen Teilen: Der Thron, das Fussgestell, der teppichartige Hintergrund, die rechte Hand des Kindes sind offenbar erst im letzten Jahrzehnte ergänzt. Dies bezeugte auch der augenblickliche Pfarrer. Der Kopf des Kindes sowie die linke Hand der Mutter sind, laut Augenschein, aus anderem Elfenbein als der Rest der Figur. Der Kopf ist aufgeklebt auf das übrige Stück; die Hand mit dem Apfel ist in den Ärmel eingelassen. Das Elfenbein dieser beiden Stücke ist hellweiss und ohne jeden Sprung, während das Elfenbein der übrigen Teile der Figur bräunlich und voller haarfeiner Sprünge ist, die von oben nach unten verlaufen. Ausserdem sind diese Teile mit einer gipsartigen Masse überschmiert, die wohl einst bemalt war. Sie ist an vielen Stellen gut sichtbar. Von der Farbe ist hingegen keine Spur erhalten. Die Figur selbst ist etwa 18-19 cm hoch; an den Achseln etwa 5 cm breit und etwa einen halben Zentimeter dick. Neben dem linken Auge, in der Armbeuge des linken Armes und etwas unterhalb des linken Knies ist ein jetzt verstopftes Loch sichtbar, das etwa 3-4 mm Durchmesser hat. Auf der rechten Seite sind keine solchen Löcher sichtbar.

Der Kopf des Kindes stammt, wie aus der Behandlung des Haares hervorgeht, aus dem XIV. Jahrhundert (1); die Hand mit dem Apfel ist aus demselben Jahrhundert (2).

Daraus ergibt sich, dass das übrige Elfenbein früher entstanden ist, denn es ist zum mindesten unwahrscheinlich, dass man die ursprüngliche linke Hand der Madonna mit Gewalt abgebrochen habe, um die jetzt vorhandene hinzuzufügen. Die ursprüngliche Hand wird ebenso wie der ursprüngliche Kopf des Kindes irgendwann abgesprungen oder abgebrochen sein. Die Bruchstelle, an der der Kopf des Kindes aufgeklebt ist, ist nach dem Augenschein ganz glatt.

Wir kommen nun zur Hauptfigur, d. h. zur Figur der sitzenden Madonna mit ihrem Kinde. Auffallend an dieser Figur ist der grosse Kopf, der durch den dahinter befindlichen runden Nimbus noch mächtiger wirkt, als er dies schon von sich aus ist. Das Maphorion ist in den typischen Falten des XI. Jahrhunderts um den Kopf und den Hals gelegt. Sie stimmen genau überein z. B. mit den Falten, die das Maphorion der übergrossen Mosaik-Blacherniotissa in der Apsis der Sophienkirche in Kiew zeigt. Auch dieses Mosaik stammt aus der Mitte des XI. Jahrhunderts. Mitten über der Stirn ist bei beiden Bildern der symbolische Stern zu sehen (3). Auf oder vor den Schultern unseres Elfenbeins ist kein Stern sichtbar. Die Falten des Gewandes sind nicht gut zu erkennen, da sie noch voll sind von den Resten der Gipsschicht, von der wir oben gesprochen haben. Hoffentlich wird das Stück einmal gereinigt. Der linke Ärmel zeigt deutlich die der Etikette entsprechende Manschette. Unten stak einst der jetzt abgebrochene linke Fuss unter dem Kleidsaum heraus.

Das Auge der Mutter sieht unter der vornehm niederen Stirn fast unbeteiligt auf oder über den Beschauer hin. Ausser dieser hoheitsvollen byzantinischen Erhabenheit ist auf dem ganzen Gesicht kein Affekt zu erkennen.

(1) Siehe dazu: R. KOECHLIN, *Les ivoires gothiques français*, Paris 1924.

(2) Siehe dazu: L. STRAUCH, *Apfel*, in: *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, Bd. I, Sp. 750. S. ZENKER (E. Stempflinger), *Apfel*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. I, Sp. 495; siehe auch z. B. H. SCHNITZLER, *Das Schnütgen-Museum*, Eine Auswahl, Köln 1958, Tafel 73 und 116.

(3) Ich möchte herbei aufmerksam machen auf den interessanten Vortrag von Chr. KONSTANTINIDES, *Le sens théologique du signe « croix-étoile » sur le front de la Vierge des images byzantines*, in: *Akten des XI. internationalen Byzantinisten-Kongresses*, München 1958, S. 254-266.

Mit dem rechten Arm und der sehr gut gebildeten Hand hält die Mutter das Kind, das bequem auf ihrem rechten Knie sitzt. Das Kind selbst hält mit der linken Hand ein Buch. Sein Gesicht und die rechte Hand sind nicht ursprünglich. Es ist sehr auffallend, dass das Kind nicht auf dem linken Knie sitzt und so der Mutter die rechte Hand freilässt für den Gestus der anbetenden Verehrung, den wir auf so vielen byzantinischen Elfenbeinen, Tafelbildern und Fresken finden. Es sitzt auch nicht in der Mitte, mit dem Blick auf den Beschauer gerichtet, wie auf dem « Nikopoja » genannten Typus. Freilich gibt es griechische gemalte Ikonen vom Typ der « Liebkosung », auf der die Mutter das Kind auf dem rechten Arm hält, während das Kind seinen linken Arm um den Hals der Mutter schlingt. Aber ein so ruhig auf dem rechten Knie der Mutter sitzendes Kind ist im Elfenbeinkatalog von Goldschmidt-Weitzmann (1) nicht zu finden.

Woher, aus welcher Zeit mag das Elfenbein stammen? Welchem Zweck mag es ursprünglich gedient haben?

Es scheint uns sicher zu sein, dass wir es mit einem byzantinischen Elfenbein zu tun haben. Es dürfte aber provinzielle Arbeit sein und mag etwa dem XI. Jahrhundert angehören. Vielleicht hat es während der Zeit der Kreuzzüge ein Ritter mit nach Hause gebracht. Damals hatte das Kind wahrscheinlich ein ernstes, jung-altes Gesicht, das ebenso wie das Auge der Mutter gerade aus dem Bild heraussah. Die rechte Hand des Kindes machte wohl einen Segensgestus, während die linke Hand der Mutter den byzantinischen, verehrenden Anbetungsgestus machte.

Im XIV. Jahrhundert wurde das ursprüngliche, rein byzantinisch empfundene kühl hoheitsvolle Bild durch zwei Veränderungen: eben des Gesichtes des Kindes und der Hand der Mutter, in ein abendländisch gemütstiefes Bild verwandelt und schliesslich am Ende des XV. Jahrhunderts zur öffentlichen Verehrung ausgestellt.

Welchem Zweck es von Anfang an gedient hat, ist nur schwer auszumachen. Die drei Löcher deuten darauf hin, dass es einmal irgendwo befestigt war, vielleicht auf der Schmalseite eines Reliquiars oder auf einem Bucheinband, dessen Ränder dann überhöht gewesen sein müssten. Wer kann das sagen? Es wird uns wohl für immer verborgen bleiben (3).

A. M. Ammann S. J.

(1) A. Goldschmidt, K. Weitzmann, *Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X.-XIII. Jahrhunderts*. Bd. II, Reliefs, Berlin 1934.

(2) Ich danke Herrn Prof. F. Volbach (Rom) und Herrn Prof. Dr. H. Schnitzler (Köln) für vielfache Anregungen, die sie mir gegeben haben.

Un libro nuevo sobre Gregorio Pálamas (*)

I.

Siempre se aprenden cosas nuevas. ¿Por qué en una colección de estudios patrísticos un libro nuevo sobre Gregorio Pálamas? ¿Acaso llega hasta el siglo XIV la edad de los Padres? ¿O es que Pálamas ha hecho de ellos en sus escritos especial investigación? Por aquí parece que va la idea directriz de Meyendorff, cuando en la « Introduction » a su libro escribe así: « Quant à la doctrine que Palamas defendait..., elle se présente elle-même comme un développement de l'enseignement des Pères grecs ». « C'est donc — añade — par rapport à ces derniers, et non par rapport aux systèmes ultérieurs, qu'elle doit être jugée » (p. 13). Pero ya desde el punto de partida me parece muy discutible la tesis del autor. Quiere hacer ver que Gregorio Pálamas — aun visto por la mayor parte de los contemporáneos — no es un *innovador*, sino, por el contrario, « un porte-parole du conservatisme orthodoxe » (ibid.), como se refleja en la tradición patrística, que él conoce, interpreta, desarrolla y recoge sistemáticamente.

¿No se diría más bien, viendo el modo ordinario de argumentar de Gregorio Pálamas, que no profundizó nunca en el estudio *directo* de los Santos Padres, y que para insertar sus numerosas citas se valió tan sólo de las « cadenas patrísticas » existentes, descuidando muy a menudo el contexto exacto de las mismas, donde los términos formales, de que él usa y abusa para sus teorías, pueden tener muy diversa significación? Me parece que en casos concretos he tenido ya ocasión de demostrarlo [1]. De tal manera que, para el completo

(*) Me refiero en estas notas al reciente libro de Jean MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, aparecido como volumen 3 de la colección « Patristica Sorbonensia » (Éditions du Seuil), París 1959, en 8º, pp. 431.

[1] Puede verse el estudio que hice acerca de las *Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia*, en *Miscellanea Giovanni Mercati*, III (*Studi e Testi*, 123, Città del Vaticano 1946, pp. 65-103). Véase sobre todo el § 2, *Argumentos patrísticos*, pp. 87-96.

conocimiento de Gregorio Pálamas, sería de desear un estudio detenido e imparcial de los principales testimonios de Padres griegos, traídos por él en apoyo de sus peregrinas enseñanzas.

Pero la obra de M. va — al parecer — en sentido muy diverso.

2.

Y no es que no apreciemos el mérito extraordinario del presente libro. Al contrario. Nos complacemos en declarar que, como instrumento de trabajo, no precisamente para los principiantes — que se perderían entre el laberinto de una erudición no común —, sino para los ya iniciados en el conocimiento de Pálamas, el estudio introductorio de M. es un tesoro.

La *Bibliografía* es riquísima, no solamente la que va al frente del libro (pp. 15-22), sino también la que se refleja en las notas de todas y cada una de las páginas, en citas de obras ya editadas, de mil autores, del siglo de Pálamas o modernos, y mucho más aún en la abundante aportación de no pocos textos todavía por editar. Es singular mérito del autor el haber dado, así, reunido en un volumen, lo que con grande trabajo hubiéramos tenido que buscar por mil partes, para tratar cualquiera de los asuntos — abundantes y varios — a que tanto se presta el estudio de Gregorio Pálamas. No que se haya agotado con este libro la búsqueda científica de los eruditos para tal estudio, pero se ha facilitado muchísimo el camino. Y esto lo debemos al diligentísimo Jean Meyendorff.

Junto a la riqueza bibliográfica y al aparato de erudición de las notas hemos de poner también los *Apéndices* y los *Indices*, una buena parte del libro (pp. 331-431), *lo más constructivo* — diría yo — y lo de más mérito y valor científico de toda la obra.

Se estudia en esta sección, en un primer *Apéndice*, 1) la tradición manuscrita, las diferentes ediciones, la clasificación de las obras de Pálamas (pp. 331-340); 2) los *escritos teológicos* y los de defensa personal, en los cuales el Tesalonicense acaba de perfilar su pensamiento. Un total de 60 diversos tratados. De cada uno de ellos indica M. el título completo, con un resumen ideológico del contenido, los *Incipit* y *Desinit*, las ediciones — si las hay —, siempre los manuscritos que los contienen (con varias indicaciones útiles: edad de los códices, foliación, etc.), la data aproximada de cada uno, según fueron apareciendo (pp. 340-382); 3) las obras de Pálamas de *espiritualidad*, 11

en conjunto (las 61-71 de la clasificación general), en cuyo recuento sigue el autor el mismo método de antes, y con mayor riqueza aún, se podría decir, de datos históricos (pp. 382-389); 4) las *Homilías*, con un estudio sintético de sus ediciones, contenido, circunstancias históricas y análisis de algunas de ellas (pp. 389-397); 5) por fin, ciertas notas de interés sobre *escritos perdidos* o falsamente atribuídos a Gregorio Pálamas (pp. 397-399).

Luego, en un segundo *Apéndice*, repleto de datos, nos da M. por orden alfabético las *fuentes contemporáneas*, es decir, la lista de los escritos de muchos autores, que terciaron — en pro o en contra — en las contiendas palamíticas del siglo XIV. Dos divisiones se establecen: las fuentes ya publicadas, y las inéditas aún (pp. 401-407; 407-415).

Finalmente, tan espléndida floración introductiva al estudio de Pálamas se completa con cuatro utilísimos *Indices*: 1) de nombres propios (magnífica teoría de personajes del mundo bizantino); 2) de términos griegos, a manera de glosario, pero cuya explicación hay que buscarla en el texto, a donde se remite; 3) de los *Incipit* de las numerosas obras reseñadas; 4) de los autores modernos, repetidas veces citados en el curso de la obra (pp. 417-431).

Espero que todos los estudiosos reconocerán el mérito extraordinario de esta sección de *Apéndices*. En este respecto queda el ilustre autor muy por encima del benemérito Montfaucon, el que nos dio a conocer — con idéntico empeño y el primero de todos — los títulos de las obras de Gregorio Pálamas (MG 150, 799-844).

3.

El cuerpo del libro de M. lo constituyen principalmente dos grandes disertaciones, que son las dos partes de la obra.

La primera, en seis bien nutridos capítulos, estudia la personalidad de Gregorio Pálamas: su cultura, el empleo de su juventud, los encuentros con Barlaam, las azarosas vicisitudes durante la guerra civil del 41 al 47, el arzobispado de Tesalónica, los últimos años, e incluso su canonización (pp. 25-170). Todas estas páginas, densas de contenido, eruditas sin afectación, interesantes de por sí, pero mucho más aún por el colorido y vida que acierta a darles el autor, diría yo que pierden no poco de su valor real por la no disimulada parcialidad que rezuman, a favor del personaje de quien se hace

el estudio. No le dan a conocer esas páginas sencillamente por sus hechos y dichos, sino que a todo trance le defienden siempre, aun en lo no defendible, o le excusan y ensalzan sobre manera. Y esto aun a despecho y poco favor de muchas figuras contemporáneas, de raquítica talla en el libro de M., en realidad tan iguales y aun superiores al mismo Pálamas.

No me refiero solamente a Barlaam, personaje discutido y discutible, aunque siempre digno de mayor respeto y consideración. Tengo en vista a otros teólogos de nota, que en esta *Introducción al estudio de Pálamas* de M. vienen a menudo descalificados *a priori*. Gregorio Acíndino, por ejemplo, es sólo un « théologien médiocre », pero muy relacionado, eso sí, con personajes políticos, que le sostienen y le van aupando (p. 108). A Isaac Argiro ni siquiera se le tiene en cuenta, y solamente de refilón aparece una vez en una nota (p. 153). Lo mismo se diga de Prócoro Cidonio, incidentalmente mencionado siempre (pp. 34, 169). De Juan Ciparisiota lo único que se hace notar (p. 152) es que era uno de los antipalamitas refugiados en Chipre, y « finalement converti à l'Église romaine et devenu théologien thomiste ».

¿A qué seguir aduciendo más nombres? Ahora se explica uno aquella desconcertante apreciación del prólogo de M. — que pusimos al principio —, que la mayor parte de los contemporáneos no vieron en Pálamas lo que se dice un *innovador* (¹). ¡Claro! Por lo visto ni a Nicéforo Grégoras, ni a la pléyade gloriosa de los Argiros, Acíndinos, Dexios, Prócoros, ni siquiera al mismo Ciparisiota reputa M. por teólogos de altura; siendo así que ellos fueron los que probaron hasta la saciedad que Gregorio Pálamas se apartaba teológicamente de la tradición bizantina. Los escritos de estos autores, publicados por primera vez estos últimos años en nuestra *Orientalia Christiana Periodica* lo prueban con evidencia. Y todavía tengo, entre mis papeles de estudio, otros muchos textos inéditos de los tales teólogos « *mediocres* », que se opusieron a Pálamas precisamente por innovador. Pero ya se ve. Para M. todos estos profundos pensadores entraban

(¹) Juzgaban así a Pálamas — dice M. — algunos obispos, « traditionnellement soucieux de sauvegarder à la fois l'autorité de leur magistère en face du charismatisme monastique et les avantages matériels qu'un contrôle sévère des monastères pouvait leur assurer » (p. 324). ¡Manera elegante de enfocar desacertadamente el problema revolucionario de Gregorio Pálamas en la cuestión religiosa!

sólo en la categoría de los representantes de lo que él llama una « théologie de répétition », aferrados a las decisiones de los antiguos Concilios, cuyas fórmulas — nos dice M. — siendo definitivas para ellos, « ne pouvaient donc être l'objet d'aucun développement, même conforme à la Tradition ». Teología de mera repetición, por lo tanto, opuesta « à toute *innovation* » (p. 324). Y adviértase que el subrayado es del propio M., no mío.

4.

Mucho sería lo que tendríamos que ir notando tras una lectura reposada de estos seis capítulos de la parte primera, dedicados por M. a la biografía de Pálamas, pero donde, como es natural, se tocan también problemas doctrinales. Sin duda bastará señalar algún que otro detalle en la presente nota.

1) ¿De veras cree el autor que se pueda sostener, como pretende (pp. 25-30), que la distinción palamítica sea idéntica a la que supone la teoría de Gregorio de Chipre, de la « *ἔκφανσις ἀΐδιος* »? Punto interesante, que M. afirma siguiendo una noticia de Acíndino, según el ms. griego Monacense 223, fol. 355. Mucho lo dudo. No sé si el pensamiento de Acíndino irá por ahí precisamente; por el momento no puedo comprobarlo. Más bien supongo que, de establecer Acíndino alguna igualdad entre el Cipriota y Pálamas, lo habrá hecho por la comparación clásica de la luz, que ambos usaron.

2) Confiesa el autor que es difícil poder verificar la historicidad del encuentro de Pálamas joven con los Mesalianos (Bogómilos) en el Monte Papikión (p. 51), como narra Kókkinos. ¿Por qué? ¿Acaso nada más para quitar después todo pretexto de una aproximación de doctrina entre Mesalianos y palamitas? Sin embargo para M. la autoridad del panegirista y glorificador de Pálamas, Filoteo Kókkinos, es siempre indiscutible. Menos en este caso.

3) Aparece, si no me engaño, por primera vez en la página 85 la mención de la *tercera Tríada*, como ya hecha antes del Sínodo de junio de 1341. Pero no se dice cuándo. En todo este capítulo de Barlaam (pp. 65-94) no llega uno a formarse un juicio concreto sobre la formación lógica de las *Tríadas*. Sería importante para ir descubriendo la génesis *defensiva* de la doctrina palamítica, según los pro-

gresivos ataques del Calabrés, y no según un sistema teológico bien elaborado desde el principio.

4) Pasemos a las páginas 92-93. La cuestión crucial de los « écrits falsifiés ». Concreta M. su atención en un caso determinado: la frase de una misiva de Pálamas a Acíndino, de principios del año 1341, que luego éste, su contrincante, habría falsificado al refutar la carta. Vamos a verlo. Escribió Pálamas así: «*Ἔστιν ἄρα θεότης ὑφειμένη... ἡ θέωσις, δῶρον οὖσα τῆς ὑπερκειμένης οὐσίας τοῦ Θεοῦ*. Por consiguiente, es vana la acusación de *diteísmo*, de que nos inculpa Barlaam » (1). En estas palabras no sólo Barlaam, sino también Acíndino — y muchos otros buenos teólogos — vieron la expresión clara del diteísmo palamítico: divinidad superior, la esencia divina, y divinidad inferior, la operación de Dios, que puede ser múltiple; de donde resultan las divinidades inferiores infinitamente multiplicadas, según las expresiones en boga, repetidas innumerables veces por el innovador. Pero Acíndino, al querer refutar la atrevida afirmación del adversario, copió las palabras que creyó necesarias y suficientes, y redactó así el dicho palamítico: « *Ἔστιν ἄρα θεότης ὑφειμένη, δῶρον οὖσα τῆς ὑπερκειμένης* ». M. le tiene por falsario, porque ese *ὑπερκειμένης* por fuerza se tiene que referir al substantivo anterior *θεότης*, y no dijo Pálamas *ὑπερκειμένης θεότητος*, sino *ὑπερκειμένης οὐσίας*, demonstrando con eso la esencia trascendente de Dios. Pero debe estar tranquilo M. y dejar también en paz al pobre Acíndino. Afortunadamente tengo ante mis ojos la fotocopia del lugar exacto del Monacense griego 223, fol. 35r. Lea M. todo el pasaje (2). A esa esencia divina, *ὑπερκειμένη*, se la pone en contraposición directa con la divinidad inferior, distinta de ella. ¿Qué es, por lo tanto, la esencia divina sino la divinidad superior? Ya está bien claro, aunque Pálamas — en este caso — no haya puesto expresamente la palabra *θεότης*. Difícilmente logrará probar M., como pretende, que no pertenece a Pálamas esta expresión de « divinidad superior e inferior », siendo tantísimos los pasos de sus obras donde habla en tal sentido. El mismo M. concede que ésta es la mayor acusación contra Pálamas de parte de sus adversarios. ¿Acaso todos ellos *aërem verberabant*?

(1) Así en la edición de J. MEYENDORFF, en « Θεολογία » 24 (1953) 577.

(2) Acíndino dice así: « *Ἔστιν ἄρα θεότης ὑφειμένη, δῶρον οὖσα τῆς ὑπερκειμένης* ». Entiéndase *οὐσίας* o *θεότητος*, es enteramente lo mismo. Por eso añade a continuación: « *Καὶ πάλιν· ἔστιν ἄρα θεότης ἄλλη παρὰ τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ* [que también es divinidad, *θεότης*], *συναΐδιος αὐτῇ· ἀεὶ δὲ τὸ ἐνεργοῦν τῶν ἐνεργουμένων ὑπερέχει καὶ τῶν ἀνουσίων ἡ οὐσία* ».

5) Por fin — aun omitiendo otras mil cosas —, no podemos pasar en silencio la parcialidad, con que toda la condenación de Pálamas se atribuye en este libro de M. (pp. 103-112) a las intrigas y manejos políticos de la corte de Ana Paleóloga (Juana de Saboya), del patriarca Juan Calecas, de Acíndino y de su poderoso protector el Gran Duque Apocauco. Se podría preguntar si eran políticas exclusivamente las causas del revés padecido por Pálamas en los primeros años de la guerra religioso-civil de Bizancio. Pero, de todas maneras, ¿no se podría decir lo mismo — o con mayor razón aún — del triunfo definitivo del palamismo, desde el 1347, que se debió más que nada al empuje de las armas y al ilimitado poder del usurpador del trono bizantino, Juan Cantacuzeno? No veo que para narrar estos hechos se haya tenido la suficiente serenidad, reconociéndolo así en los acontecimientos de la época, ni que se haya intentado interpretar con rectitud los documentos literarios de una historia tan apasionante.

5.

¡Cuántas cosas se podrían también someter a riguroso examen, una vez leídas con atención las apretadas páginas de la parte segunda (pp. 171-327), consagradas por entero a explanar el pensamiento doctrinal de Gregorio Pálamas!

Los seis grandes capítulos de esta segunda parte parecen querer otear todo el horizonte del campo teológico. Basta consignar los títulos, evocadores de grandes síntesis: 1) Oposición al helenismo profano: el hombre privado de la gracia; 2) Integración teológica del hesicasmo: la vida en Cristo; 3) El Cristo y la humanidad deificada: redención, deificación y eclesiología; 4) Una teología de la historia: símbolos y realidades; 5) Una teología existencial: esencia y energía; 6) Dos problemas particulares: procesión del Espíritu Santo y mariología.

Quien después va paso a paso siguiendo el desarrollo de esos seis inmensos cuadros y examinando, uno tras otro, los innumerables epígrafes, en que cada uno de ellos se subdivide, fácilmente se persuade que en ellos se encierra, de hecho, la generalidad de los problemas, que puede presentar la teología cristiana. De todo se discute aquí. Mejor dicho, no se discute propiamente, se expone tan sólo como el resultado del pensamiento de Pálamas — inapelable y certero — sobre todos y cada uno de los puntos que entran en juego.

Así y todo, *una grave omisión* salta a la vista. No hay trazas de hallar, a lo que parece, entre la teología de Gregorio Pálamas, el problema de la divina simplicidad. Y no es, ciertamente, que se trate de algo muy escondido en los repliegues de algún corolario trascurable dentro del sistema palamítico. Yo no sé, pero más bien se diría que éste es el fundamento, el punto básico, donde todo el edificio de la nueva doctrina tiene su apoyo. A cada paso inculca Pálamas, ¿no es verdad?, que la distinción, que él pone en Dios, de esencia y energías, aunque sea tan real como de cosa a cosa — « *πρᾶγμα καὶ πρᾶγμα* » —, en nada empece a la divina simplicidad. Esta era siempre su obsesionante preocupación. ¿Porqué, pues en una introducción al estudio de Pálamas no ocupa este asunto un lugar preferente?

Bien es verdad que, hacia el fin del capítulo 5 (pp. 299-303), diríase que anda M. rondando alrededor del tema, afanándose por dar alguna explicación al problema, pero sin afrontarlo decididamente. Grave omisión, repito, sin que baste a justificarla la declaración de que Pálamas — inconstante y todo en la terminología de sus fórmulas (p. 307), por la que se ve obligado, unas veces, a afirmar la identidad de las energías con la esencia, y otras, por el contrario, su diversidad —, muestra con eso su principal preocupación: « dégager la théologie des catégories philosophiques d'Aristote, manifestement inadéquates pour exprimer valablement le Mystère » (p. 308). No nos convence. Lamentamos de veras la falta.

6.

No es posible en un breve comentario tocar, punto por punto, todos los problemas que presenta esta segunda parte del libro de M. De hacerlo así, casi todas las páginas nos darían pie para no pocas observaciones. Nos basta hacer sólo alguna que otra alusión.

1) El capítulo tercero abunda en perspectivas interesantes sobre la *gracia divina*. Excitan nuestra curiosidad algunos epígrafes (pp. 230-231), tales como: « Naturaleza y gracia »; « Lo que la gracia no es »; « Gracia creada y gracia increada ». Este problema de la gracia *increada* no es, como alguno de los críticos del libro de M. ha dejado escrito en una prestigiosa Revista, una perspectiva reducida, debida tal vez al apasionamiento de las discusiones. Es algo más. Es uno de los puntos basilares de todo el sistema palamítico; puesto que la gracia — principal operación de Dios respecto de las criaturas, según ese

sistema — es una de las energías divinas, realmente diversas de la esencia, pero eternas como ella y de ella absolutamente inseparables. De aquí que Pálamas, en todas sus obras, haga esfuerzos heroicos para demonstrar con mil peregrinos argumentos que la gracia *tiene que ser* increada.

Lo que choca en el libro de M. es la curiosa presentación — que nadie hubiera imaginado — del binomio « gracia increada, gracia creada » como procedente de Pálamas mismo. Cita, en efecto, una carta del Tesalonicense a Atanasio de Cízico (Coisl. 98, fol. 14), donde se hallan las dos expresiones juntas. Tema atrayente, sin duda alguna; algo nuevo, cuando se trata de la gracia palamítica. Sino que, leyendo esas páginas, se lleva uno un desencanto. No hay problema. Diríase más bien que al establecer Pálamas — y al recogerlo M. como cosa notable — la distinción de la gracia en creada e increada, no encontramos más que un rasgo de humorismo, si se me permite expresarme así. Porque la gracia *creada* no tiene que ver nada, en los escritos de Pálamas, con el sobrenatural, y, por lo tanto, no hay problema que resolver. Es sencillamente *la gracia natural* de las cosas, « como cuando hablamos — dice él — de la gracia de las palabras y de la conversación » (p. 230). A lo más — comenta luego M. (p. 231) —, « se prestaría Pálamas, para aproximarse en algo a sus adversarios, a analizar de una manera abstracta los efectos de la redención y a distinguir entre una gracia ' creada ', es decir, entre la belleza primitiva de la naturaleza creada, restablecida por Cristo, y la gracia ' increada y deificadora '; todo, sin embargo, a condición que se admita aquella gracia creada como no existente sin la otra increada, y a ésta como una realidad viva en la Iglesia de aquí abajo ». Pero es evidente que de esa gracia « creada » no fluye la comunicación con la naturaleza divina, de que hablan los teólogos católicos con la tradición.

2) Otra cosa. Por lo visto para Pálamas nada significan ni los *Diálogos* de Nicetas de Maronea ni las obras de Juan XI Bekkos. Sigue creyendo como cosa irrefutable que la Iglesia latina asigna dos principios en la procesión del Espíritu Santo (pp. 313-315); pero lo mismo le sucede a M., aun después de las luminosas explicaciones de Besarión en los tiempos de Florencia y de toda la pléyade de grandes teólogos occidentales posteriores, que bien conoce.

Mas no es esto precisamente lo que me interesa hacer notar. Es el epígrafe « Ouvertures » (pp. 315-317) del capítulo sexto, donde

me parece que se insinúan dos cosas. Primeramente, el sentido *ortodoxo* que se pudiera dar al « Filioque » de los Latinos. El fundamento estaría en que, « siendo el Espíritu Santo — como dice Pálamas — un derramamiento o efusión del Padre por medio del Hijo — o si se quiere, también por parte del Hijo —, sobre todos los que de ello son dignos », ese derramamiento se pudiera también llamar *procesión* (*ἐκπόρευσις*). Pero dudo mucho que fuera entonces ésta la procesión eterna de la existencia personal del Espíritu Santo, toda vez que — según dice M. (p. 316) — « en vertu du ' consubstantiel ' le Père et le Fils n'ont qu'une seule energie qui est appelée *Esprit*, et qui est distincte de la troisième hypostase ».

Se insinúa también aquí, en segundo lugar — no sin admiración por parte de M. —, que Pálamas atisbó, como San Agustín, una imagen psicológica de la Trinidad, por todo lo que afirma en el capítulo 36 de los *Ciento cincuenta*. Mejor hubiera sido copiar íntegro, y no sólo en parte, ese capítulo 36, magnífico en verdad; y entonces, al final de él (MG 150, 1145 B), hubiera tenido que admirarse mucho más de la contradicción, en que Pálamas incurre, admitiendo, por un lado, que el Espíritu Santo es el gozo común substancial del Padre y del Hijo, que mutuamente se aman, y, por otro, que procede sólo personalmente del Padre. ¿Por qué no sacó la misma consecuencia que San Agustín?

3) Finalmente, una breve observación a la mariología de Pálamas, interpretada por M. ¡Qué lástima! Hasta ahora teólogos como Jugie y Gordillo han visto complacidos, en la doctrina mariológica, un luminoso punto de coincidencia entre Gregorio Pálamas y el dogma católico. Mas para M. tal posición es inaceptable. Me refiero sobre todo a la Concepción Inmaculada de María.

Si no entiendo mal el pensamiento de M. en este punto, su raciocinio pudiera reducirse así: *a*) Es verdad que numerosos pasajes de las Homilías de Pálamas proclaman la elección especialísima de la Virgen y su belleza incomparable por la plenitud de gracia en vista de la encarnación del Verbo en su seno virginal; *b*) es innegable también que por esas expresiones suyas, tan singulares, han creído ver los teólogos latinos la afirmación del dogma católico, que exime a María, como Madre de Dios, de la mancha del pecado de origen; *c*) pero esto sería — en conformidad, por otra parte, con la piedad mariana tan viva del doctor hesicasta — *s'il avait partagé la notion occidentale du péché originel* » (p. 319). Desgraciadamente no es así,

nos advierte M., y, remitiendo el lector a las páginas de su libro, donde trató del pecado de origen (pp. 179-185), pretende explicar a continuación (pp. 320-321) que la trasmisión del pecado original consiste « avant tout » en una « *mortalité héréditaire*, que induce a la descendencia de Adán a cometer pecados, pero que no supone culpabilidad alguna por el pecado mismo del primer hombre ».

Doblemente se engaña M., como es claro: en no reconocer, por lo visto, la culpabilidad y trasmisión del *peccatum naturae*, que dicen los teólogos, y en achacar a Gregorio Pálamas tal error. Lea con atención el final del capítulo 53 de los *Ciento cincuenta* de su héroe (MG 150, 1160 C) — pasaje, por cierto, que no veo aducido por M. entre muchos otros de Pálamas —, y palmariamente se podrá convencer de lo contrario. « Pero como ninguno [de los Santos] — escribe el Tesalonicense — ha vivido tan sin pecado como para poder resarcir la ruina de los primeros padres [pecado original *originans*], y curar la herida causada de raíz al género humano [pecado original *originatum*], ni dar a todos los descendientes [de Adán] suficiente santidad y bendición, y renovación de la vida perdida [la vida de la gracia, se entiende]; proveyó [Dios] a hacer germinar una rama de esa descendencia, y de ella una flor, que trajese la redención a todo el linaje humano ». ¿Qué más se quiere para expresar con exactitud el dogma católico?

Pero creo que con esto basta.

7.

En resumidas cuentas. Para la obra de Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, como instrumento de trabajo, todos nuestros plácemes. Pero como síntesis histórica de la actividad de su héroe y de la perturbación doctrinal causada por él en la Iglesia bizantina, sentimos muy de veras no poder alabar *sin grandes reservas* la vasta erudición del autor, a causa sobre todo de su exagerada parcialidad. Mayores aún serán nuestras reservas para admitir este libro como prontuario teológico del pensamiento doctrinal de Pálamas, que el autor quisiera identificar con el pensamiento genuino de los Santos Padres Orientales. En una palabra: grandes zonas oscuras en un libro notable, que quiere ser, y que — dado el ingenio del autor — pudiera bien haber sido, todo luz.

Roma, noviembre 1960.

MANUEL CANDAL, S. J.

WLADIMIR SZYŁKARSKI

Am 20. August des laufenden Jahres 1960 starb in Bonn Professor Wladimir Szyłkarski (beigesetzt am 23.8. auf dem Bonner Südfriedhof), hochverdient um die Solov'ev-Forschung unserer Tage, einer der wenigen gründlichen Kenner des grossen russischen Philosophen und Laientheologen, überdies Herausgeber der « Deutschen Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew », die im Erich Wewel-Verlag/Freiburg i.Br. erscheint.

Szyłkarski wurde am 15. Januar 1884 in Birsen (Litauen) geboren. Er lehrte an den Universitäten von Moskau, Dorpat, Wilna und von 1924 bis 1940 als Professor der griechischen Literatur und Philosophie an der Litauischen Universität in Kaunas (Kowno). Nach dem zweiten Weltkrieg siedelte er nach Deutschland über. Seit 1946 gehörte er als Honorarprofessor für das Geistesleben des slawischen Ostens dem Lehrkörper der Universität Bonn an. Hier gab er im Universitätsverlag « Deus et anima. Archiv für christliche Philosophie und Dichtung » heraus. Wissenschaftliche Werke hat er vordem in russischer, polnischer, litauischer, aber auch schon in deutscher Sprache veröffentlicht.

Gerade sein erstes Werk über Solov'ev hat Szyłkarski deutsch verfasst: « Sołowjews Philosophie der All-Einheit. Eine Einführung in seine Weltanschauung und Dichtung », Kaunas 1932. Dies Werk ist P. Friedrich Muckermann S. J. gewidmet, der seinerseits die Reihe seiner Veröffentlichungen mit einem Buch über Solov'ev abschloss: « Wladimir Solowjew. Zur Begegnung zwischen Russland und Abendland », Olten (Schweiz) 1945. Wir sehen, dass Szyłkarskis Interesse für Solov'ev schon weiter zurückliegt. Für die « Orientalia Christiana Periodica» hat der Verstorbene nicht nur selbst zum Solov'ev-Jubiläumsjahr 1950 einen Beitrag geliefert: « Solowjews Stellung zur katholischen Kirche », *Or.Chr.Per.* 16 (1950) 5-38, sondern seine Veröffentlichungen über den russischen Denker sind auch wiederholt in dieser Zeitschrift berücksichtigt worden.

So wurde zu Szyłkarkis Schrift « Sołowjew und Dostojewskij », « Deus et anima », Heft 2, Bonn 1948, unter dem gleichen Titel (*Or. Chr.Per.* 15 [1949] 202-207) Stellung genommen. Szyłkarski bemüht sich darin zu zeigen, dass das Motiv der Versuchungen Christi in seiner Anwendung auf die Geschichte des westlichen Christentums in Dostoevskijs Legende vom Grossinquisitor auf Solov'evs « Vorlesungen

über das Gottmenschentum» zurückgehe, nicht aber umgekehrt, dass Dostoevskij den jungen Solov'ev beeinflusst habe. So anregend auch Szyłkarskis Theorie ist, so sehr stösst sie sich doch an einer Reihe von Tatsachen, die in *Or.Chr.Per.* 15 (1949) 202-207 und noch weit ausführlicher von Reinhard Lauth, « Zur Genesis der Grossinquisitor-Erzählung (zugleich Hinweise zum Verhältnis Dostoewskij/Solowjew) », « Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte » (Köln) 6 (1954), 12 Seiten, aufgezeigt worden sind. Szyłkarski hat seine Hypothese auch noch an anderer Stelle vorgetragen; so in einem Nachwort « Messianismus und Apokalyptik bei Dostojewskij und Solowjew » im Buche von A. Maceina, « Der Grossinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs », Heidelberg 1952; und Maceina folgt ihm. Das Buch wurde besprochen in *Or.Chr.Per.* 19 (1953) 211-214 (auch R. Lauth setzt sich mit dem Buche Maceinas auseinander). Ebenfalls wurde ein Nachwort Szyłkarskis: « Solovjev und die Una Sancta der Zukunft » im Buche von L. Müller, « Solovjev und der Protestantismus », Freiburg 1951, rezensiert: *Or.Chr.Per.* 17 (1951) 480-484. Szyłkarski versucht hier vom katholischen Standpunkt aus an den Untersuchungen des protestantischen Theologen L. Müller Kritik zu üben. Man muss wohl sagen, dass Müller geneigt ist, die protestantischen Einflüsse im Denken Solov'evs zu stark zu bewerten, während umgekehrt Szyłkarski nicht recht sah, dass Solov'ev, auch nachdem er den katholischen Glauben angenommen hatte, seine Ideen, auch in grundlegenden Fragen, bei weitem noch nicht der katholischen Glaubenslehre angeglichen hat. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang Szyłkarskis Auseinandersetzung mit dem bekannten russischen Philosophen N. Losskij: « Wladimir Solowjew und die Ökumenische Kirche. Drei offene Briefe an N. O. Losskij », « Ostkirchliche Studien » (Augustinus-Verlag, Würzburg), 3 (1954) 89-132; 257-286; 4 (1955) 43-60; 185-220. (In der gleichen Zeitschrift finden sich weitere Beiträge Szyłkarskis über Solov'ev.) Selbstverständlich wurden auch in « Orientalia Christiana Periodica » die bisher erschienenen Bände der « Deutschen Gesamtausgabe » eingehend besprochen und gewürdigt: Band VII in *Or.Chr.Per.* 19 (1953) 431-434; Band III ebda. 20 (1954) 424-426; Band II ebda. 25 (1959) 182-184. Der Verleger teilt uns mit, dass dank der vorausschauenden Planung des Verstorbenen, dem Zusammenwirken der Mitübersetzer und des Verlages die Vollendung dieser Ausgabe gesichert ist.

Bernhard Schultze S.J.

RECENSIONES

Theologica et patristica

Begegnung der Christen, Studien evangelischer und katholischer Theologen. Herausgegeben von Maximilian ROESLE und Oscar CULLMANN. Evangelisches Verlagswerk Stuttgart und Verlag Josef Knecht. Carolusdruckerei, Frankfurt am Main 1959. 696 S.

Dieses wertvolle Werk ist Otto Karrer zum siebzigsten Geburtstag gewidmet, einem Manne, der wohl wie wenige andere sein ganzes Leben der verständnisvollen Begegnung zwischen Christen verschiedener Konfessionen gewidmet hat. Es ist eine wirklich sinnvolle Festgabe; denn in den insgesamt 17 Beiträgen bedeutender evangelischer und katholischer Theologen vollzieht sich eine echte Begegnung von Christen ganz im Geiste Otto Karrers, nämlich in aufrichtiger Hochachtung vor der Überzeugung des andern, mit dem ernsten Willen, ihn zu verstehen und richtig zu deuten, ohne aber die Augen vor unüberbrückbaren sachlichen Verschiedenheiten zu verschliessen. Es sind hier wohl alle zwischen Protestanten und Katholiken schwebenden Fragen von Bedeutung herzhaft in Angriff genommen worden. Man geht keiner von ihnen aus dem Wege, weil sie etwa zu heikel und schwierig wäre. Auch die Fragen um die Kirche und ihre unfehlbare Lehrautorität, um das Petrusamt und seine Fortsetzung in der Kirche, um Schrift und Tradition, Glaube und Sakramente, Wesensverwandlung, Marienverehrung, Rechtfertigung und Heiligung werden von beiden Seiten in Offenheit und Brüderlichkeit besprochen. Es geht beiden Teilen wirklich nicht darum zu streiten und über den andern zu triumphieren; sie halten sich von jedweder Polemik fern und wollen nur miteinander ins Gespräch kommen.

Dass ein solches von echt irenischer Gesinnung getragenes Gespräch einen Sinn hat, dass man damit einander näherkommen kann, dafür dürfte das vorliegende Werk einen neuen und sehr erfreulichen Beweis geliefert haben. Es bestätigt das, was der Jesuit Johannes Dez schon im 17. Jahrhundert schrieb: « Wenn man sich gegenseitig erklärt, wie das Geschriebene oder Gepredigte zu verstehen sei, da wird entdeckt, dass man einander nicht allezeit verstanden habe... Es findet sich öfters, nach einer friedlichen und aufrichtigen Untersuchung, dass man entweder bereits einig sei oder zum wenigsten leicht könnte vereinigt werden » (S. 438).

Jedoch gibt sich keiner von beiden Teilen der Illusion hin, dass mit solchen Gesprächen die Wiedervereinigung unmittelbar verwirklicht werden könnte. Aber sie kann doch langsam und geduldig angebahnt werden. Gerade einer der evangelischen Gesprächspartner, der inzwischen verstorbene Heidelberger Professor Karl Kindt, weist in seinem ausserordentlich aufschlussreichen Beitrag: « Die Reformation im Urteil der Reformatoren » auf die grundlegende Schwierigkeit der Wiedervereinigung hin. Er sieht sie in der inneren Entwicklung des Protestantismus, im Bruch mit der reformatorischen Vergangenheit, den Kindt in die Zeit um 1800 verlegt. Er steht nicht an einzugestehen, « dass wir (Evangelische) inzwischen förmlich zu Antipoden unserer eigenen reformatorischen Väter geworden sind » (S. 615). Während die Väter der Reformation, Luther und Melanchthon, *innerhalb* der alten Kirche eine Verjüngung nach dem Ideal des Evangeliums erstrebten und durchaus an einer objektiven und unverrückbaren Glaubenswahrheit festhielten, besteht heute in der evangelischen Theologie ein allgemeines Misstrauen gegen jede ein für alle mal fertige, nicht zurücknehmbare Glaubensaussage. Es ist zwar die persönliche Kontaktnahme zwischen Katholiken und Protestanten nie so intensiv gewesen wie heute; aber die objektive Kluft war auch nie tiefer und trennender als in unseren Tagen (S. 616). Die Kluft hat ihren tiefsten Grund in der Verschiedenheit des Wahrheitsbegriffes, den beide Seiten vertreten. Das Gespräch vollzieht sich deshalb, wie Josef Lortz mit Recht gesagt hat, in « einer Situation geistiger Verworrenheit » (S. 601).

Wenn wir im vorliegenden Werk auch bei manchen evangelischen Theologen mit Freuden eine gewisse Annäherung an den katholischen Standpunkt, selbst in grundlegenden Fragen, feststellen können, so haben wir doch damit keinerlei Garantie dafür, dass damit die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen als solche sich der katholischen Kirche nähern. Jeder der Teilnehmer am Gespräch spricht im Grunde nur für sich selbst und vertritt sich allein.

Immerhin, es sind im einzelnen fast erstaunliche Parallelen zwischen evangelischer und katholischer Auffassung zu verzeichnen. Einige Beispiele dafür: Ernst Kinder, Professor an der Ev. Theol. Fakultät in Münster, gesteht, dass Schrift und Tradition zusammengehören und dass die Hl. Schrift nur aus der kirchlichen Überlieferung heraus richtig ausgelegt werden kann (S. 116). Freilich lehnt er trotzdem die « mündliche Überlieferung » als Glaubensnorm ab (S. 121). In der Glaubenserfahrung und Glaubensantwort der Kirche aller Zeiten sieht er den Hl. Geist am Werke (S. 123). Da nähert er sich also wieder sehr der katholischen Auffassung von der im Beistand des Hl. Geistes begründeten Autorität der Kirche. Trotzdem sind für ihn Fehlentwicklungen in der Kirche, auch in Glaubenssachen, möglich (S. 126). Pfarrer Reinhard Mumm stellt die neue Wertschätzung der kirchlichen Tradition und überhaupt die Bedeutung der Kirche als Stiftung Gottes als im evangelischen Raum gesicherte Errungen-

schaften hin, wobei er diese Entwicklung auf die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte zurückführt (S. 619 ff).

Georg Hoffmann, Professor in Kiel, verrät in seinem Aufsatz « Amt und Gemeinde » (S. 193 ff) grosses Verständnis für die katholische Auffassung von der göttlichen Einsetzung des kirchlichen Amtes, wenn er auch die Weihe als Sakrament ablehnt. — Im Sinn für die Liturgie stimmen die beiden Konfessionen in erstaunlichem Masse überein. Der Beitrag von Wilhelm Stählin über « Liturgische Erziehung » (S. 547 ff) und gleichzeitig über den erzieherischen Wert der Liturgie ist auch für Katholiken überaus instruktiv. Man kann ihn voll und ganz unterschreiben.

Der Beitrag von Werner Meyer: « Maria als Bild der Gnade und Heiligkeit » (S. 573 ff) zeigt leider, trotz allen Verständnisses für Mariens Gnadenfülle, wie sehr die katholische Marienverehrung immer noch ein Stein des Anstosses für viele evangelische Christen ist. Meyers Ablehnung der Assumptio richtet sich allerdings weniger gegen die Sache selbst als gegen den Unfehlbarkeitsanspruch der Kirche und des Papstes. — Sehr angenehm berührt die unbedingt ehrliche und aufgeschlossene Art, mit der Johannes Ringger an die Deutung von Mt 16, 18 herangeht (S. 271 ff). Er gibt die Echtheit unumwunden zu und erkennt an, dass Petrus als bleibender tragender Grund für den Bau der Kirche bezeichnet wird (S. 305). Das Petrusamt muss in der Kirche weiterleben (S. 309/10). Dabei bleibt bestehen, was der Verfasser auch selbst hervorhebt, dass die Amtsnachfolge für Petrus von den Protestanten sonst einhellig abgelehnt wird (S. 272).

Manche der Beiträge zeigen jedenfalls, dass nicht wenige Protestanten uns doch näherstehen, als die landläufige all zu sehr vereinfachende Darstellung der protestantischen Doktrin in unseren theologischen Lehrbüchern es wahr haben will. Dabei bleibt wahr, dass tiefgreifende Unterschiede vor allem in der Auffassung von der Kirche und von der Marienverehrung bislang nicht zu überbrücken sind.

Manche Autoren bemühen sich darum, Wege zur Wiedervereinigung aufzuzeigen. Wir können als Katholiken nicht alles, was da von evangelischen Verfassern vorgeschlagen wird, annehmen, so z. B. nicht was von Allmen verlangt, dass nämlich, um die Union möglich zu machen, alle Christen bereit sein müssten, das eigene Bekenntnis in Frage zu stellen (S. 484). Eine ernsthafte Kritik an unwesentlichen Erscheinungen in der eigenen Kirche kann und muss man allerdings auch von Katholiken erwarten. — Sehr gut deutet Hans Dombois an, wo bei uns Katholiken die Hauptschwierigkeit liegt, wenn er schreibt: « Der Weg geht (auf katholischer Seite) von der Kircheneinheit zur Einheitskirche, aber um den Preis, dass die Einheitskirche niemals mehr zur effektiven Kircheneinheit zu führen vermocht hat » (S. 395). Mit anderen Worten: Das überspannte Einheitsideal vieler Kreise in der katholischen Kirche verbaut den Weg zur Wiederherstellung der Kircheneinheit. Dombois kommt in diesem Zusammenhang sehr mit Recht auf die Bedeutung der Auseinandersetzung mit

der Ostkirche auch für die Begegnung zwischen Katholiken und Protestanten zu sprechen. Eine echte Anerkennung der Eigenständigkeit der Ostkirche im Rahmen der Katholizität — welche Anerkennung Dombois allerdings als bisher nicht realisiert ansieht — könnte den Weg weisen zu einer wahren Mehrgliedrigkeit der Kirche, die auch für die germanische (protestantische) Eigenart Raum schaffen würde (S. 396). Es ist zu bedauern, dass im vorliegenden Werk sonst die Wichtigkeit der katholischen Ostkirche für das Problem der Gesamtunion nicht behandelt wird. Auch die Begegnung zwischen Katholiken und Protestanten müsste im Rahmen einer Gesamtbegegnung aller Christen gesehen werden.

Zu den Beiträgen katholischer Autoren sei auch noch wenigstens etwas gesagt. Ausgezeichnet bringt Alois Müller die Unterschiede zwischen den beiden Konfessionen auf einen Nenner, wenn er schreibt: « Die letzte Frage zwischen Katholiken und Protestanten wird immer die der geschöpflichen Mitwirkung sein. Aus dieser Uneinigkeit lebt nicht nur die Rechtfertigungsfrage selber, sondern auch die Sakramentenfrage, die Kirchenfrage als Lehramts- und als Priesteramtsfrage und schliesslich die Marienfrage » (S. 600). — Aus den katholischen Beiträgen ergibt sich, wie Heinrich Fries es treffend ausdrückt, « dass das Wesen des Katholischen nicht antiprotestantisch, nicht Protest gegen Protest ist, sondern das umfassende, heimholende Ja, das in dem in Christus Tat und Ereignis gewordenen « Ja » (2 Kor. 1, 19) sein Vorbild hat » (S. 536).

Bedenken müssen wir gegenüber dem Beitrag von Anton Vögtle « Jesus und die Kirche » (S. 54 ff) anmelden. Der Autor selbst sagt, dass er « die Diskussion lediglich bis zu dem Punkt heranführen konnte, an dem die Frage nach der Kirchenstiftung und dem Kirchenbegriff Jesu erst in ihrer ganzen Schärfe und Problematik aufbricht » (S. 77). Im Dialog mit den Protestanten hat er sich weitgehend auf deren Ebene begeben, und es wird ersichtlich, dass auf dieser Ebene keine Lösung für die aufgeworfene Frage zu finden ist. Man könnte wünschen und erwarten, dass die fundamentale Frage, um die es hier geht, aus katholischer Sicht zu einer befriedigenden Lösung geführt würde.

Abschliessend können wir sagen, dass das vorliegende Werk ein ausgezeichnetes zusammenfassendes Bild des gegenwärtigen Standes des ökumenischen Gespräches bietet. Man könnte nur wünschen, dass ein ähnliches Buch gemeinsam von orthodoxen und katholischen Theologen geschrieben werden möchte. Aber so weit ist wohl leider die Annäherung zwischen Ost und West noch nicht gediehen.

Wilhelm de Vries S. I.

A. ADAM, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis* (= Beihefte zur Zeitschrift für die neut. Wiss. 24) Berlin 1959, pag. 90.

Molte cose si trovano in quest'utile libro. Prima di tutto una versione tedesca dei « Psalmi di Tommaso », scritto manicheo-gnostico, pubblicato per la prima volta in copto nel 1938. Non posso giudicare sulle qualità della versione dato che non conosco la lingua copta. Seguono poi alcune teorie per la comprensione del testo e cioè la sua origine, la sua struttura, alcuni commenti ai psalmi 1, 2 e 13, dei luoghi paralleli di scritti mandei e considerazioni sui psalmi 14-20 di tendenza encratitica. Viene poi un'accurata versione in tedesco del poema della perla, che è incluso negli Atti apocrifi di s. Tommaso. Il seguente capitolo esamina questo poema e ne ricerca il carattere, l'origine, la cronologia. Si fanno delle annotazioni su alcuni vocaboli ed espressioni e si compara il cantico con la gnosi primitiva siriaca. L'ultimo capitolo raccoglie le conclusioni. L'autore pensa che questi psalmi sono stati presso una setta gnostica di « Battisti » prima del 240 d. Chr., che potrebbero essere quasi gli antenati dei posteriori mandei, presso i quali si trovano anche i psalmi un po' adattati. I psalmi di Tommaso sarebbero precristiani in grande parte, anzi il 1. addirittura pregnostico. Il poema della perla è anche imparentato coi psalmi di Tommaso ed è precristiano, scritto da un giudeo verso il 66 d. Chr. Queste sono le principali ma non le uniche conclusioni, poichè l'Adam è piuttosto abbondante in esse.

Il mio giudizio sul libro non è uguale su tutte le parti. Lì dove c'è del lavoro filologico e linguistico, come nella versione del poema della perla e nelle note filologiche e semantiche (pag. 62-68), trovo tutto da lodare. Invece quando si tratta di fare della critica letteraria, mi sembra che molto spesso bisogna rispondere con un cortese rifiuto o con un dubbio prudente. Del resto l'autore avrebbe potuto distinguere con più esattezza che cosa propone come certa e quale invece come semplice teoria probabile. Una sua affermazione, del resto fondamentale, dà idea di quella mancanza di critica che dicevo. Poichè vede qualche rassomiglianza fra il psalmo 1 di Tommaso e il libro della Sapienza 18, 14-16, ecco che senza un attimo di dubbio deduce che questo si sia ispirato al psalmo in questione. Ora, dato e non concesso che la rassomiglianza sia tale da obbligare a dedurre una vera dipendenza immediata, non vedo perchè l'autore non abbia nemmeno preso in considerazione che il psalmo 1 dipenda da Sap. Una volta poi ammessa, ma non dimostrata, da lui quella audace dipendenza, ecco che il psalmo viene arretrato fino al sec. II a. Ch. mentre gli ultimi psalmi, secondo lui, sono del periodo cristiano. Scrive: « Da dieser Schlussfolgerung Wahrscheinlichkeit zuzusprechen ist, kann nunmehr gesagt werden: ThPs 1 ist am Ende des 2. vorchristlichen Jahrhunderts als bereits vorhanden vorauszusetzen » (pag. 32). Con altrettanta mancanza di fondamento viene affermato che la Sapienza è « il primo documento della Gnosi nascente » (pag. 33);

che Costantino prese dai vescovi siri l'ὁμοούσιος!; che sia Valentino il gnostico che Afrahate hanno conosciuto il poema della perla (pag. 72-73). Vorrei anche vedere suffragata con più validi argomenti la tesi, principale nel libro, che cioè i psalmi di Tommaso sono stati la Raccolta di Canti (« das Liederbuch ») della setta dei cathari alla quale appartenne Patechio, padre di Mani (pag. 42). Per dire il vero, non mi sono neanche persuaso che fra i psalmi e il poema vi siano rapporti *diretti*, benchè mi senta inclinato a pensare che ambidue appartengano a quella letteratura gnostica scritta in un linguaggio così evanescente e così pieno di fantasia, che riesce difficile a trovarvi elementi abbastanza concreti e tipici da giustificare un ponte diretto di dipendenza.

Anche se in molti punti non sono d'accordo coll'autore, riconosco che la sua pregevole opera suggerisce e imposta molti problemi di grande interesse nello studio degli scritti gnostici, ancora agli inizi.

I. ORTIZ DE URBINA, S. I.

Hans Georg BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (= Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft, zweiter Teil, erster Band) Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Münich 1959. In 8º, XVI-835 pag. Rilegato DM 82; DM 75.

Il pensiero e la vita dei bizantini sono talmente legati al cristianesimo ed alle sue istituzioni che anche chi si occupa di storia o di letteratura profana non può dispensarsi da una conoscenza generale e spesso anche accurata della letteratura e delle istituzioni ecclesiastiche di Bizanzio. Per questo già Krumbacher iniziava la sua *Geschichte der Byzantinischen Literatur* con un capitolo sulla letteratura teologica di cui era autore Mons. A. Ehrhard. Dopo oltre mezzo secolo, il progresso e la diffusione della bizantinistica rendevano più sentita la necessità di una nuova trattazione di questa materia. Il Prof. H. G. Beck, titolare della cattedra di bizantinistica all'Università di Monaco, si è assunto questo compito e lo ha assolto in un quadro molto più vasto che comprende le istituzioni non meno che la letteratura ecclesiastica. L'esistenza di ottimi manuali di patristica che si estendono fino all'epoca di Giustiniano ha indotto l'Autore ad iniziare la sua opera da questo imperatore per continuarla fino alla caduta dell'impero nel 1453.

L'opera è divisa in quattro sezioni. La prima tratta della Chiesa e della sua organizzazione nell'impero bizantino. Le fonti dell'autorità suprema: Patriarcato e Primato, Chiesa e Stato, i Concilii; quindi i singoli Patriarcati, l'Episcopato, l'istituzione monastica. Le fonti del diritto. La geografia ecclesiastica. La seconda parte è consacrata all'esercizio del culto o liturgia, nelle diverse sue forme secondo i varii riti. Vi si tratta dei libri liturgici del rito bizantino, dell'anno

ecclesiastico e della innografia liturgica. Un capitolo è consacrato all'agiografia. La terza parte tratta delle questioni teologiche che diedero luogo alle controversie più importanti; ne viene esposto il contenuto dottrinale e l'evoluzione storica. L'ultima parte, divisa in sette periodi storici, tratta dei singoli scrittori secondo il genere letterario cui appartiene principalmente la loro opera: dommatica, ascetica e mistica, omiletica, etc.

In ognuna di queste parti sono indicate le fonti o le opere pubblicate, nelle loro rispettive edizioni, non però, generalmente, gli scritti ancora inediti per i quali si dovrà sempre ricorrere all'opera del Krumbacher o ad altre pubblicazioni relative. L'Autore si è volutamente astenuto dal trattare la storia propriamente detta della Chiesa bizantina; ciò non toglie che in mancanza di un manuale che non esiste su questo argomento, il lettore possa trovare nell'opera del Prof. H. G. Beck preziose indicazioni.

La parte espositiva dell'opera si distingue per la chiarezza delle sintesi. Astruse controversie dottrinali come avvenimenti complessi sono trattati con sobria chiarezza permettendo al lettore di orientarsi rapidamente sulle fonti e sulla letteratura da consultare. Unita a questo pregio di chiarezza e di sintesi, la ricchissima bibliografia che vi si trova raccolta fa di quest'opera un aiuto prezioso, direi indispensabile, per chiunque occupandosi direttamente o meno di Bizanzio abbia bisogno di una informazione ricca, pronta e, nella misura del possibile, sicura. Merito non ultimo dell'Autore è la ponderata serenità di giudizio che lo ha guidato su di un terreno disseminato di controversie ancora vive e per la quale ha preferito eventualmente « il rimprovero di arida freddezza piuttosto che quello di un entusiasmo privo di fondamento scientifico ».

A colmare le lacune inevitabili in un opera di questa mole il lettore potrà utilmente consultare la recensione di G. Garitte in Revue d'Hist. Eccles. LIV (1959) 920-928. A noi sia permessa una critica per quanto riguarda il capitolo sull'agiografia, che si legge alla fine della seconda parte. L'idea originaria di cui crediamo trovare la traccia nelle prime righe di questo capitolo (« Neben der Homiletik ist die Hagiographie... ») sembra sia stata quella di collocarlo nella Parte IV, 1 dopo l'omiletica, quale introduzione generale all'agiografia; vi sarebbe stato bene, mentre non si vede per quale ragione poche pagine sull'agiografia si trovino collocate alla fine di una sezione interamente consacrata alla liturgia.

Pelopidas Stephanou, S. J.

Georg Siegmund, *Der Kampf um Gott. Zugleich eine Geschichte des Atheismus.* Zweite, verbesserte und stark erweiterte Auflage. Morus-Verlag, Berlin 1960, 262 Seiten. Englisch broschiert DM 14,80; Leinen DM 17.80.

Es ist sehr zu begrüssen, dass dieses zeitgemässe, nützliche, die Hintergründe des Weltgeschehens aufdeckende Werk nunmehr in

zweiter, um 100 Seiten vermehrter Auflage herausgekommen ist. Die erste Auflage von 1957 wurde eingehend in dieser Zeitschrift besprochen (*Or. Chr. Per.* 23 [1957] 425-428).

Im Vorwort zur zweiten Auflage wird nur allgemein gesagt, dass neues Quellenmaterial erschlossen und neue Literatur verarbeitet worden ist. Dies Neue, das unseres Erachtens den Wert der zweiten Auflage besonders erhöht, sehen wir in folgenden Ergänzungen: Religion mehr als Entwicklungsergebnis (S. 23-25); Platon über Unglauben (44 ff.); der Heilige Gott des Alten Bundes (darin treffende Bemerkungen über die Vermenschlichung Gottes) (63-73); das theokratische Weltbild des Mittelalters und seine Auflösung (101-108); manches im Kapitel über Hegel (179 ff.); Heinrich Heine: die missglückte Verkündigung vom « Tode Gottes » (196-210); manches über Feuerbach (210 ff.), Marx (219 ff.) und über Arthur Schopenhauer: den ersten « eingeständlichen » Atheisten (227-230); der Atheismus Russlands (264 ff.). Gerade in diesem letzten Kapitel sind Umarbeitung und Aufarbeitung bemerkenswert; verarbeitet wurden Motive aus dem Buch von E. Sarkisyanz; ausführlicher wird berichtet über Belinskij, Dostoevskij und Solov'ev; erstmalig erscheint der Name des Atheisten Bakunin.

Wie diese Neuauflage beweist, war der Verfasser « bemüht, weitere Zeiten in die Ausführungen einzubeziehen, die Darlegungen zu vertiefen sowie die vorgetragenen Thesen eingehender zu begründen (6). Obschon er noch nicht alles ausführen konnte, was ihm als Aufgabe vorschwebte (ebenda), wagt er es doch, den Untertitel hinzuzufügen und seine Darlegung « eine Geschichte des Atheismus » zu nennen. Doch konnten auch in dieser Auflage noch nicht alle Lücken der Darlegung geschlossen werden. Und S. ist sich bewusst, « dass der erste Entwurf eines so weltweiten Themas, wie es der Kampf zwischen Unglauben und Glauben ist, noch nicht alle Linien auszeichnen kann » (ebenda).

Ergiebig bei einer weiteren Erforschung des Themas dürften unter vielem anderen sein: der Unglaube der Humanisten im 15. und 16. Jahrhundert (vgl. das über Italien S. 106 Angedeutete); der Gottesbegriff der Reformatoren (in der Neuauflage erscheint zum ersten Male der Name Calvins, S. 107); Atheismus und Krise des Reifealters (auch der jugendliche Solov'ev, V. Ivanov und manche andere erlebten in den Reifejahren Auflehnung gegen Gott und Gottesleugnung).

BERNHARD SCHULTZE S. J.

Jean COLSON, *La fonction diaconale aux origines de l'Eglise*, Desclée de Brouwer 1960, 152 pages.

L'A. se propose d'aider au mûrissement de l'idée d'un renouveau du diaconat. Pour cela, il veut dégager le sens exact de la *diaconie* et du *diacre* dans l'Eglise primitive. Il ne prétend pas faire de l'ar-

chéologie, mais trouver dans ces anciens textes l'esprit du diaconat et découvrir le motif pour lequel l'Eglise apostolique a jugé utile, sinon nécessaire, la fonction diaconale.

Dans ce but, il analyse le sens du mot *diacre* dans la littérature profane, dans les Septante et dans le N. T. A la lumière des documents de Qumrân, il arrive à distinguer deux tendances dans la communauté chrétienne de Jérusalem, et propose une interprétation très suggestive de la dénomination d'« Hellénistes » appliquée au groupe de judéo-chrétiens auquel appartenait s. Etienne. Il voit dans les « Sept » un pouvoir d'ordre plus large que celui du diaconat; ils auraient été, en effet, des prêtres-diacres selon notre façon actuelle de parler. Cette opinion paraît confirmée par l'opposition épiskope-diacre des épîtres pauliniennes. L'A. pense que la différentiation entre prêtres, chargés d'offrir les oblations, et diacres ou lévites a vu son origine dans les communautés judeo-chrétiennes sous l'influence de Qumrân; l'épître de s. Clément confirmerait cette hypothèse. L'analyse des textes de l'âge subapostolique offre aussi de l'intérêt: remarquons parmi d'autres détails la réconciliation du mourant avec l'Eglise faite par le diacre, au nom de l'évêque, en l'absence d'un prêtre. Une partie est dédiée aux « diaconesses »; celles-ci n'étaient pas des diacres féminins, mais des simples suppléants féminins des diacres dans certains services qu'il aurait été inconvenant de faire accomplir par des hommes.

Dans ce livre, dense et parfois difficile, le diacre apparaît comme « un ordre carrefour », participant en même temps à la fonction du ministère apostolique et à celle d'animation et d'organisation de l'offrande ecclésiale.

J. Mateos, S. I.

Philip Sherrard, *The Greek East and the Latin West. A Study in the Christian Tradition.* Oxford University Press, London 1959, VI + 202 pages, 25 shills. in U. K.

The Author's survey of eastern and western thought is wide. It begins with Greek philosophy and ends in the Greece of today. Antagonism between Platonism and Aristotelianism is discovered in the first chapter and in the subsequent chapters it is found to continue through the ages with dire results. The Christian East absorbed Platonism into its Christianity and, through the common teaching of the Fathers which was systematized by Palamas, has preserved intact Christ's authentic doctrine. The West, after St Augustine had been misled by too great an insistence on the identity of essence and being in God, adopted Aristotelianism and so went sadly astray in its teaching about the Trinity, in its ecclesiology and in its epistemology, and this last vitiated its ideas about knowledge of God and the virtue of faith. Modern Greece, under pressure from people like Korais, has been contaminated by western ideas.

A reviewer who does not believe, e. g., that the three divine hypostases are really distinct from the essence of God; that the divine energies, eternal and uncreated, are also really distinct from the divine essence and from each other; that man, besides having soul and body "is also endowed with a third faculty or power, which is both the image of God, or spiritual principle, in him, and the uncreated cause of his created nature" (pp. 139/140), and this from the beginning (i. e. before baptism); that this third faculty brings it about that man's knowledge of God and of external objects is intuitive and supra-rational, and so in no need of the help of faith; — the reviewer who does not believe all that and much more finds it hard to write his review of the book, for he feels impelled to question and contradict statements on nearly every page.

The book shows a certain deficiency in historical sense, e. g. the remarks about the Oecumenical Councils on pp. 54/5 and elsewhere: about the veneration for the Holy Land felt by the Crusaders — after all, Constantine the Great and Heraclius had the same without it being superstition (p. 50): about the motives of Greek unionists, that the 'conversion to Rome of such Byzantine 'humanists' as Bessarion ... was made less for religious than for cultural reasons' (p. 169): and not Pius II, but fifty years later, Julius II laid the foundation stone of the new St Peter's.

As can be seen there is little in this book with which I can agree, but I find it stimulating, if only to contradiction.

J. GILL, S. J.

E. ELORDUY, S. J., *Ammonio Sakkas. I, La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Ps. Areopagita*, Estudios Onienses, Ser. 1, vol. VII, [1959] pag. 528.

Se toma con respeto y se lee con interés este grueso volumen, hermosamente impreso en Oña, en el que el laborioso profesor de aquella Facultad de Teología pasa a su vez ante la esfinge del Pseudo-Areopagita para desvelar su impenetrable secreto. Y casi al mismo tiempo que otro lanza la hipótesis, insinuada hace dos siglos por el orientalista Le Quien, de que el Pseudo-Dionisio es Pedro Fulón, el patriarca monofisita de Antioquía del siglo V, nuestro autor cree descubrirlo en Ammonio Sakkas, autor alejandrino de la primera mitad del siglo III. Es notable la potencia vigorosa con que en este libro se afrontan y estudian las múltiples cuestiones que van saliendo al paso, y admirable la generosidad con que se publican los textos hasta el punto de poner todas las fuentes ante los ojos.

He aquí el plan del libro. Una introducción nos inicia en el estudio de Ammonio y en el del misterio del Pseudo-Dionisio. La primera parte publica textos de Proclo tomados del « De malorum subsistentia » y del « Commentaria in Timaeum », con la particularidad

de que en el primer caso se colocan junto a los textos de Proclo, otros paralelos y muy semejantes tomados del « De divinis nominibus IV « del Pseudo-Dionisio. Siguen aparte fragmentos de este último libro. Y todo ello con varios índices muy prácticos y cumplidos que facilitan el manejo de estas fuentes. El estudio comienza en la segunda parte (p. 333) tratando de identificar a Ammonio por el trámite de sus principales discípulos, como son Orígenes y, en sentido más amplio, Eusebio de Cesarea, Proclo, Porfirio y Longino. A esta consulta se añade el testimonio de Ammiano Marcelino y Teodoreto. A continuación, y a base del testimonio de Eusebio, se aboga por la unicidad de Ammonio, siempre cristiano y se acepta su actividad exegética. Admitida esta unicidad, se reseñan los escritos del « cristiano » Ammonio, idéntico no sólo con el maestro de Orígenes y Plotino, sino con el autor del *Corpus Dionysiacum*.

Debo confesar que encuentro tan débil la argumentación que el estudioso autor aduce a favor de su tesis, que ni siquiera me parece probable. El autor, en cambio, está muy posesionado de ella. Escribe (p. 335): « para refutar a Orígenes recurre [Proclo] a la autoridad de un escritor cuya obra nos ha llegado a nosotros con la signatura de Dionisio Areopagita ». Pero ¿cuándo se ha probado que Proclo dependa del Ps. Areopagita? Es verdad que la gran semejanza de los textos yuxtapuestos en los §§ 40-44 arguye no ya una interdependencia de una fuente común, sino el que uno copia del otro. Pero el que el Pseudo-Dionisio copie y dependa de Proclo es por lo menos una hipótesis que el autor ni siquiera la discute. Ya desde entonces en el libro se acepta sin más la arriesgada teoría. Sin suficientes pruebas se supone (p. 343) que el autor de « Contra Celsum », Orígenes, y el *exegeta* platónico son contemporáneos. No acierto a convencerme de que el famoso Ammonio, padre del neoplatonismo, fuera cristiano. Pero, aunque así lo fuera, todas esas cuestiones no tienen valor para decidir su indentificación con el autor del *Corpus Dionysiacum*. Ante todo porque, como antes decía, tanto o más probable es que el Pseudo-Dionisio dependa de Proclo, como que este autor dependa de aquél. Eso sin considerar otras razones graves que impiden el atrasar hasta la primera mitad del siglo III los escritos del Pseudo-Areopagita. En ellos se habla de « therapeutes », pero también de « monjes », en el sentido ascético de la palabra. Ahora bien, ese uso resulta un claro anacronismo antes del 250. Como también es un anacronismo la liturgia propuesta por el Pseudo-Dionisio, aunque toda ella fuera imaginativa. Ni pesa menos la consideración de que si tan hermosos y sugestivos escritos hubieran estado ya compuestos en el siglo III, los hubieran utilizado ampliamente escritores como los Capadocios y Evagrio. El testimonio de Hipacio en el V Concilio de que si Atanasio « pro certo scisset » (p. 520) no indica que « de alguna manera » lo supiera. Es, en cambio, muy acertada la observación de Hipacio en el mismo lugar de que, si hubieran existido esas obras, « non potuissent latere Cyrillum ».

En otros detalles me parece poco exacto el juicio del autor: que Celso sea un « neoplatónico » (p. 341); que se trate del can. 4 de « los anatematismos de Cirillo » (p. 345), cuando en cambio se trata del punto 4º del florilegio antiorigenista condenado en el V Concilio; que la carta de Maruta a Isaac de Seleucia sea del año 420 (p. 487), cuando hay que ponerla antes del 410.

Se termina la lectura del libro de Elorduy admirando su volumen de estudio y deseando que su sentido crítico corriera parejas con su erudición y familiaridad con las fuentes.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

Contra Eunomium libri, iteratis curis edidit W. JAEGER, Pars prior, Liber I et II (vulgo I et XIIB), Leiden, 1960 [Gregorii Nysseni opera, vol. I] pag. 410.

Gregorii Nysseni in Canticum Canticorum, edidit H. LANGERBECK, Leiden 1960 [Gregorii Nysseni opera vol. VI] pag. 492.

La prefazione a tutta l'edizione di Gregorio Nisseno che il chiarissimo editore Werner Jaeger premette al primo volume è una pagina viva, piena di umano interesse, che manifesta tutta la nobiltà e la tenacia dell'egregio professore, il quale dopo tristi vicende e drammatiche difficoltà sta ora per finire il suo vasto programma di pubblicare tutto il Nisseno grazie alla collaborazione e generosità di mezzi finanziari e personali da lui trovati presso la Harvard University. Notevole è il debito di gratitudine che verso il Jaeger e la sua *équipe* e verso la Harvard abbiamo tutti i cultori della patrologia. La vita poi del Jaeger, tutta dedicata così disinteressatamente alla scienza, ci si presenta con tutti i pregi dell'esemplarità. Secondo le notizie forniteci da lui, le omelie del Nisseno stanno per essere pubblicate dal Langerbeck e costituiranno possibilmente il vol. IX; alcuni scritti minori, la oratio catechetica, il dialogo sull'anima e la risurrezione usciranno nel vol. III 2 a cura di Hilda Polack, mentre Paolo Alessandro insieme al P. Giacomo McDonough S. I. hanno dato già alle stampe il vol. V col commento ai titoli dei salmi e all'Ecclesiaste. È anche preparato il vol. VII che conterrà la Vita Moysis, recensita da P. Musurillo S. I. e i libri sulle Beatitudini e il Pater Noster preparati da Giovanni F. Callahan. Resta finalmente il vol. IV, affidato a Langerbeck e a H. Hoerner, col De opificio hominis e l'Apologia all'Esaemero. Sono, come si vede, notizie consolanti che ci assicurano che l'edizione completa del Nisseno è in buone mani e si avvia ormai verso una conclusione prossima.

Il volume uscito ora in seconda edizione coll'Adversus Eunomium libri I e II offre pochi cambiamenti riguardo alla prima, la quale presentava un testo molto più accurato delle vecchie edizioni, come quella di Migne. Basti dire che una lacuna ivi pubblicata per la prima volta si estendeva per 11 pagine. Lo Jaeger ha potuto adoperare per questa

seconda edizione il ms. dell'Athos Vatopedi 129 (prima 118) e ha potuto sfruttare meglio il Vaticano graec. 1907 sia mediante il suo apografo Mus. Brit. Burneiano 52, sia leggendo meglio il difficile codice, aiutato in questo dalla più acuta vista di Virginia Woods Callahan, che ci offrì la Vita Sanctae Macrinae.

Il volume che contiene le Omelie di Gregorio Nisseno al Cantico dei Cantici ha richiesto un difficile lavoro di ricerca e di critica. L'illustre professore di Francoforte che ora lo pubblica, ha esposto in una chiara e completa prefazione lo stato delle fonti per l'edizione da lui eseguita. Volta a volta distingue, fra i codici, la famiglia siculo-cretica che deriva tutta da una comune fonte costantinopolitana del sec. VI; la famiglia dotta, più ramificata, il cui prototipo salirebbe al sec. V/VI; la recensione posteriore della biblioteca patriarcale ad uso dei chierici e il testo volgato e rittagliato, rappresentato da codici del sec. IX in qua. Segue lo studio dell'edizione del Morelli ripresa dal Migne. Molto opportunamente viene poscia valutata l'importanza della vecchia versione siriaca, il cui ms. è, secondo il parere accettato dal Langerbeck, della fine del sec. V o dell'inizio del VI. In quest'indagine l'editore segue le orme del P. van den Eynde O.P. che ha studiato molto diligentemente la versione siriaca. Essa serve a stabilire spesso quei difetti che si riscontrano più o meno in tutte le recensioni e che quindi devono risalire ai primi « autografi ». L'editore crede più probabile che il testo provenga da diverse note stenografiche non sempre esatte, le quali non saranno state tutte riviste e corrette dal Nisseno, troppo occupato da altre cure. Così trovano facile spiegazione i mendi e le glosse sparse un po' in tutti i codici, anche antichi.

A questo punto, e precisamente prima di cominciare l'edizione del testo, avrei attesa e desiderata qualche parola sui criteri che sono stati scelti per l'uso pratico dei diversi manoscritti e a quali e per quali ragioni sia stata data la preferenza. Non posso che lodare il largo uso che si è fatto della versione siriaca.

I due volumi mostrano le stesse caratteristiche di stampa. Essa è chiara, pratica e molto decorosa, degna del Brill. Non resta che augurare lunga vita allo Jaeger e lo stesso sollecito ritmo alla comparsa dei restanti volumi, affinchè il dottissimo editore possa presto vedere coronati i suoi lunghi ed utilissimi lavori.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Donald Attwater, *St. John Chrysostom*. Harvill Press, London 1959, x + 192 pages, 18 shills.

St. John, the Golden-mouthed, is probably the eastern saint best known in the West. But that is not saying very much. Most western Christians would not even know his name, let alone the main events of his life. So Mr Attwater has done a service in providing this biography.

Chrysostom was a most prolific preacher, and very many of his homilies and sermons are preserved, with not a few of his letters. These, supplemented by other ecclesiastical and secular writings, furnish trustworthy data to trace in some detail the epic story of his liberal education, his monastic training, his priesthood when he first earned his reputation as a preacher in the agitated city of Antioch, his episcopate in the capital city of the Empire where his popularity with the people did not save him from the anger of the court and the envy of the bishop of Alexandria, his double exile and his death.

The author recounts all this briskly and sympathetically with frequent quotations from Chrysostom's own works, and has thus produced a moving account and a satisfying history of a great saint and apostle.

J. Gill, S. J.

Ascetica

Le saints Moines d'Orient (*IVe siècle*). Textes choisis et présentés par le R. P. Placide Deseille, O.C.S.O. (Collection « Les Ecrits des Saints », éd. du Soleil Levant), Namur 1959, 186 pages.

« Se consacrant à l'étude des Saintes Ecritures, aux œuvres des Saints Pères, aux livres liturgiques, sources inépuisables du dogme et de la prière, le moine trouvera un trésor si inéffablement riche qu'il n'éprouvera plus, lui-même, le besoin d'écrire quelque chose de nouveau ». — Ce sont là les paroles d'un moine athonite, l'« ancien » Silvane (cf. Sofronij, Starec Siluan, Paris 1952, p. 39). Il explique la raison pour laquelle les recueils ascétiques, contenant des textes choisis des Pères, restent toujours en vogue dans la littérature chrétienne en Orient. De nos jours, nous constatons avec satisfaction que, nous aussi, nous nous affectionnons de plus en plus à la lecture directe des sources anciennes. La collection « Les Ecrits des Saints » se propose de laisser les saints eux-mêmes parler aux hommes de notre temps. Après les deux opuscules de saint Jean Chrysostome, en voici maintenant un troisième qui conduit le lecteur en Orient, et lui offre des textes extraits de la Vie de saint Antoine par Athanase, de la Règle de saint Pacôme, quelques passages caractéristiques de saint Basile et de Cassien.

T. Špidlík S. I..

Dictionnaire de Spiritualité, fascicoli XXVI-XXVII, Parigi 1959, col. 385-896; fasc. XXVIII-XXIX, ib. 1960, col. 897-1408.

Fra i numerosi articoli di questi quattro fascicoli (Église – États de vie) ce ne sono molti che trattano questioni orientali: il senso ecclesiastico presso i siri giacobiti (W. de Vries), e presso i russi separati (S. Tyszkiewicz); il cristianesimo nell'Egitto (R. Rémondon);

Elia di Creta e Elia Ecdicos (J. Darrouzès); S. Eliseo (storico armeno del 6 secolo; di J. Karst); epectasi (un concetto della perfezione, preso da S. Gregorio Nisseno; di P. Deseille); S. Efremo (E. Beck, D. Hemmerdinger-Iliadou, J. Kirchmeyer); Epitteto e la sua influenza presso i Padri e monaci antichi (M. Spanneut); S. Epifanio di Cipro (R. Tandonnet, J. Kirchmeyer); S. Epifanio di Constantinopoli (J. Darrouzès); l'eremitismo nell'Oriente (C. Lialine); lo Spirito Santo nella spiritualità dei Padri Greci (J. Gribomont).

Ci permettiamo però di notare una lacuna: l'articolo che si presenta con un titolo molto promettente « Lo Spirito Santo presso i separati » rimane limitato a Calvino e Lutero. Sono state così scartate le più belle pagine degli asceti separati che parlano della vita spirituale specificamente come vita nello Spirito. Lo stesso vale per l'articolo sull'essenza di Dio e la possibilità di vederla. L'autore si limita praticamente alla dottrina di S. Agostino e S. Tommaso. Sulla disputa Palamitica e le sue ripercussioni sul concilio di Firenze non vi è alcun accenno, benchè ci fossero molti autori spirituali nell'Oriente che presero parte attiva in questa disputa.

Gli altri articoli, come si vede dai nomi degli autori, sono stati svolti in gran parte da specialisti; in parecchi casi si tratta di un breve riassunto di un libro precedentemente edito dallo stesso autore e ciò ne assicura la solidità scientifica. (Intorno agli articoli su S. Efremo, vedi la recensione speciale p. 156).

T. Špidlík, S. I.

Liturgica

M. de Fenoyl, S. J., *Le Sanctoral Copte* (= Recherches... de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth, t. XV), Beyrouth 1960, 199 p.

Quels saints ont un culte dans l'Eglise copte? qui sont ces saints? quand ont-ils vécu? sont-ils célèbres grâce à une histoire vraie ou à une vie romancée? par quel trait se distinguent-ils? Voilà autant de questions auxquelles on trouvera dans ce livre une réponse claire, objective et, quant à l'idée spirituelle mise en évidence par les leçons scripturaires lues à la fête, étendue. En effet, le premier but de l'A. est pastoral, tout à fait dans la ligne d'un mouvement liturgique, si nécessaire dans toutes nos Eglises catholiques de rite oriental.

L'information est sérieuse, puisée aux meilleures études. Evidemment, le livre ne remplace pas les synaxaires, les ménologes et les lectionnaires, manuscrits ou édités, mais il nous donne d'emblée une appréciation justifiée sur les personnages fêtés. Pour chaque jour il ne signale qu'un seul saint, celui à qui semblent se référer les épîtres et les évangiles du jour, alors que le calendrier complet en comporte généralement plusieurs; mais en revanche, à côté du sanctoral traditionnel de l'Eglise copte, il donne celui qu'emploie l'Eglise copte

catholique. Hélas, celui-ci, a subi de nombreuses transformations, parfois pour des motifs légitimes et obvies, mais bien souvent sans qu'un motif valable apparaisse; qui d'ailleurs est le rédacteur responsable de ce sanctoral des catholiques?

On ne manquera pas d'apprécier l'indication des lectures scripturaires et des psaumes, donnée pour chaque fête; une table alphabétique des noms des saints termine ce livre, très utile à plus d'un point de vue.

A. RAES, S. J.

STEPHEN SMRŽÍK S. J., *The Glagolitic or Roman-Slavonic Liturgy* (= Editions Slovak Institute, Series Cyrillomethodiana, Vol. II), Rome-Cleveland 1959, p. 120+8 plates; $ 2.50.

Le liturgie slave sono due: la bizantino-slava e la romano-slava. Quella bizantina è generalmente conosciuta, dato che è in uso presso molti milioni di Slavi orientali e meridionali. Invece la liturgia romano-slava è meno conosciuta. Essa è in uso soltanto in otto diocesi della Croazia. La questione sull'origine di quest'ultima è stata discussa in questi ultimi decenni da insigni slavisti e studiosi, come C. Mohlberg, J. Vajs, J. Vašica, ecc.

Il libro che qui presentiamo, è un'opera più di sintesi che di ricerca. L'autore raccoglie i risultati dei diversi studiosi — aggiungendo se necessario qualche osservazione personale — e ci propone lo stato attuale della conoscenza della liturgia romano-slava. Essa è chiamata anche *glagolitica*, dalla scrittura usata dapprima generalmente nel litorale croato e poi per parecchi secoli conservata soltanto nei libri liturgici romano-slavi, così da divenire una nota caratteristica di questa liturgia.

Nel primo capitolo l'autore dà la definizione della liturgia romano-slava (= rito romano colla lingua liturgica paleoslava) e poi lo stato attuale dell'uso e dell'estensione della stessa liturgia. Nel secondo capitolo ne presenta brevemente i più antichi testi liturgici, cominciando dal secolo XIV (Messale di Roč, Vaticano ecc.) e procedendo nei secoli addietro. Più dettagliatamente l'autore ci descrive il più antico documento, cioè i *Fogli di Kiev*, del sec. X, scoperti nel 1872, e che hanno causato una vera rivoluzione nella ricerca sulle origini della liturgia romano-slava. Nel terzo capitolo esamina i documenti letterari e conclude, che la più antica notizia espressa sulla liturgia romano-slava si ha nel primo sinodo di Split nel 925, dove è indicato come autore di questa forma liturgica San Metodio. Del periodo precedente a questa data abbiamo i documenti pontifici dello stesso tempo cirillometodiano (le lettere di Adriano II e Giovanni VIII); però dalle loro espressioni generiche non si può con certezza concludere a quale rito si riferiscano. Perciò sono state necessarie altre vie per dimostrare l'origine cirillometodiana della liturgia romano-slava.

Nel quarto capitolo si prendono in esame le teorie dette anti-cirillometodiane, le quali pongono l'origine della liturgia glagolitica o prima dei SS. Cirillo e Metodio (p. es. Šegvić), o dopo (vari autori ortodossi). Nel quinto capitolo è presentata una breve rassegna dei principali autori che sostengono l'origine cirillo-metodiana: Ginzel, Berčić, Pastrnek, Rittig, Brückner, Mohlberg (il quale ha studiato i *Fogli di Kiev*, indicandone come prototipo il *Sacramentarium Gregorianum*, conservato nel codice D-47 di Padova). Nel capitolo sesto sono esposte le ricerche di Baumstark, Vajs e Vašica, i quali sulla base di Mohlberg procedettero oltre. Essi hanno osservato nei più antichi testi glagolitici alcune divergenze dal prototipo latino insinuanti l'origine greca. Dopo molti studi J. Vašica è arrivato alla conclusione, che il primo traduttore non ha usato direttamente il testo latino del *Sacramentarium Gregorianum* ma la sua adattazione nella lingua greca, detta *la liturgia di San Pietro*, in uso nel Vicariato pontificio di Tessalonica. Chi ne poteva essere l'autore? Ovviamente San Cirillo. Per provare la sua sentenza, oltre all'analisi testuale, Vašica adduce alcune prove letterarie, per es. dalla *Vita Methodii* (cap. XI) dove si dice, che San Metodio un giorno celebrò per l'esercito di Svatopluk *la messa di San Pietro*. Questa sentenza è oggi la più probabile.

In fine nel settimo capitolo alla luce dei risultati precedenti si traccia la storia della liturgia romano-slava nell'epoca cirillo-metodiana e nelle seguenti, secondo i diversi paesi. Nella conclusione viene additata l'importanza della liturgia romano-slava, essendo essa finora l'unica eccezione quanto all'uso di una lingua non latina nella liturgia romana.

Mi permetto aggiungere alcune osservazioni. Nella bibliografia e nel capitolo quinto manca il nome di P. J. Šafarik, che fu uno fra i primi a studiare l'origine della liturgia glagolitica. Cfr. il suo *Über den Ursprung und die Heimat des Glagolitismus*, Prag 1858. Nella parte storica non c'è nessuna menzione della Slovenia, dove anche si usava la liturgia glagolitica, cfr. M. Premru, *Nekaj dokumentov o glagolici na Slovenskem*, Časopis za zgodovino in narodopisje, XVIII (Maribor 1923), p. 16-29; 65-70. M. Miklavčič, *Glagolica med Slovenci*, Nova pot XI (Ljubljana 1959) p. 40-51.

In generale il libro è ben documentato, l'esposizione è chiarissima, sicchè dalla lettura si ha una completa idea sulla liturgia romano-slava. Le otto illustrazioni rialzano ancora il valore di questo bel libro.

M. Lacko S. J.

Iuridica

Meletius M. Wojnar, OSBM., *De Protoarchimandrita Basilianorum (1617-1804)*, Romae 1958, sumptibus PP. Basilianorum. pp. xxv-298.

Omnibus notum est, quanti momenti fuerit apud Ruthenos officium Protoarchimandritae Basilianorum, et quanta auctoritate apud

eosdem iste Hierarcha sit gravisus: non solum quia officium Protoarchimandritae per plures annos cum dignitate metropolitana coniunctum fuit, sed etiam quia maior et potior cleri nationalis pars eidem subiiciebatur, et quia Episcopi rutheni, usque ad saeculum XIX, vix non omnes ex sodalibus basilianis eligebantur.

Opportunum ergo quam maxime erat figuram Protoarchimandritae sub eius aspectu iuridico accurate definire, ut tantum officium in eius vera luce appareret. Quod magna cum auctoritate perfecit cl. P. Wojnar in opere quod modo lectoribus Oriental. Christ. Period. libenti animo praesentamus. Etenim, post tractationem « De regimine Basilianorum Ruthenorum... » anno 1949 ab eodem P. W. editam, et post alteram « De Capitulis Basilianorum » (anno 1954) et tertiam « De approbatione pontificia Constitutionum Ordinis Basiliani S. Josaphat », a cl. P. W. in lucem editas, A. optime paratus erat ad praesens studium de Protoarchimandrita peragendum.

Tractatio duas complectitur partes. In prima parte agitur de Protoarchimandrita, de eius potestate, de iuribus et de obligationibus, et tandem de duratione muneris. In altera parte agitur, non de ipso Protoarchimandrita, sed potius de Curia protoarchimandritali, cuius tractatio optime inservit ad figuram ipsius Protoarchimandritae accuratius definiendam. Considerantur, igitur, in hac altera parte Consultores generales, Protoconsultor, peculiare officium Vicarii Generalis Protoarchimandritae-Metropolitae, Secretarius generalis, et tandem Procurator Ordinis in Urbe.

Quoniam vero omnia instituta haec non semper eadem iuridice fuerunt, sed, mutatis decursu temporis adiunctis, mutationem et ipsa passa sunt, necessarium fuit, ut, intra limites temporis quos auctor in opere conficiendo sibi praefixerat, scilicet, ab anno 1617 ad annum 1804, nova subdivisio fieret, quae respondet duabus periodis, quarum prima ab anno 1617 ad annum 1743, et altera ab anno 1743 ad annum 1804 decurrit. Merito quidem, cum anno 1743 nova aetas, a praecedenti valde diversa, pro Ordine revera determinetur. Hoc enim anno Capitulum Generale Dubnense habitum est, in quo duae Provinciae (Ss. Trinitatis et B. V. Mariae) hucusque separatae, unionem fecerunt, unum eundemque Ordinem constituentes, sub uno eodemque Protoarchimandrita. Inde nova conditio Ordinis orta est, in qua ipsa figura Protoarchimandritae aliqualem mutationem necessario subire debuit. Huic tanti momenti eventui, aliud factum non minoris momenti in considerationem accedit, nempe, plena independentia Ordinis, vitam internam quod attinet, ab interventu Episcoporum et praesertim Metropolitae, qui usque ad annum 1742 ut supremus superior Basilianorum habebatur et revera erat; ab hoc autem tempore « tota potestas Ordinis suprema, interna, centralisata est in officio Protoarchimandritae » (p. 37).

Tractatio et expositio singulorum institutorum, et pro diversis periodis, non solum perspicuitate et logico ordine evolvuntur, sed methodo quoque revera scientiphica, documentis quamplurimis ex archiviis directe haustis et sano criterio adhibitis, et quorum non

pauca edita nondum fuerant. In quo procul dubio praecipuum meritum totius operis reponere necesse est.

In utilitatem lectoris bonum fuisset, si A. quaedam puncta seu argumenta, in praecedentibus operibus fusius quidem tractata, etiam in praesenti maiore amplitudine evolvisset: ex. gr. caput de relationibus Protoarchimandritae cum Episcopis et Metropolita (pp. 94, 108), quod, cum magni sit momenti pro re nostra ad figuram Protoarchimandritae perfecte et adaequate definiendam, non erat penitus silendum, lectore ad alia opera simpliciter remisso.

Ceterum, opus laude et quidem magna revera dignum putamus, et omnibus, quibus in corde est instituta religiosa orientalis Ecclesiae cognoscere, valde utile.

CLEMENS PUJOL, S. I.

G. FORCHIELLI, *L'amministrazione dei vescovadi vacanti nel diritto bizantino sino ad Andronico (1312)*. Estratto da « Rivista di storia di diritto italiano », vol. XXX (1957) 51-91.

L'amministrazione dei beni ecclesiastici durante la vacanza delle sedi episcopali costituiva, specie nel medio evo, un problema di non facile soluzione, in quanto alla morte del Vescovo si apriva doppia successione una alla persona fisica titolare dell'ufficio, l'altra dell'ufficiale. Perciò la Chiesa se ne preoccupò fin dai primi secoli stabilendo norme relative nei Concili di Calcedonia (c. 20), Trullano (c. 35) e Niceno II (c. 11), specialmente con l'istituto dell'economo. Gli imperatori bizantini alla loro volta protegevano questa legislazione ecclesiastica con leggi statali come fecero Giustiniano (C. 1, 3, 41, 9), Giovanni e Manuele Comneni, Isaaco II l'Angelo e Andronico Paleologo. Piuttosto eccezione è il tentativo di Niceforo Foca (963-69) di amministrare tali beni mediante propri ufficiali.

Ecco ciò che espone lucidamente l'Autore nel suo articolo, con ampia e scrupolosa documentazione alla mano, benchè forse con qualche ripetizione. Sarà un lapsus d'aver indicato la data del Conc. Trull. con 680-81 invece del 691 (p. 74), come pure d'aver parlato dei Vandali come d'un « popolo germanico ed in parte slavo » (p. 65). Ciò però non toglie niente all'articolo, che sarà di grande utilità a tutti coloro che si occupano di questo istituto giuridico.

G. ŘEZÁČ, S. I.

E. SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften*. Band IV. *Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts*. Berlin 1960, Walter de Gruyter, pp. XII-344.

E. Schwartz, auctor celebris collectionis « *Acta Conciliorum oecumenicorum*, primum volumen suorum *Gesammelte Schriften* anno

1938 edidit, quod post eius mortem, anno 1940, tria alia secuta sunt. Horum duo priora historiam et litteras graeco-romanas, duo posteriora historiam christianam antiquam respiciunt.

Volumen quartum in specie, quod inscribitur *Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts*, quatuor studia continet sat longa, quae ad ultima duo decennia vitae auctoris, immo si ab altero abstrahatur, ad ultimum eius quinquennium se referunt. Hinc quasi coronam operis eius constituunt. Primum studium tractat de historia ecclesiastica saeculi quarti usque ad Conc. Constantinopolitanum I (381) inclusive, et sic se coniungit cum historia S. Athanasii voluminis praecedentis; alterum agit praesertim de tribus sequentibus Conciliis oecumenicis, Ephesino, Chalcedonensi et Constantinopolitano II (553); tertium historiam Collectionum primitivarum iuris graeci et latini saec. IV-VI respicit necnon historiam ecclesiasticam huius periodi; quartum tandem ad politicam ecclesiasticam Justiniani imperatoris se refert. In fine adiungitur elenchus scriptorum Auctoris 411 numeros continens quae ad sexaginta annos vitae eius spectant.

Qui elenchus solus iam de amplissima Auctoris eruditione testatur, praesertim in philologia classica, ex qua plus quam 160 studia pro *Realenzyclopädie der Altertumswissenschaften*, inter annos 1894-1907, scripsit, necnon in historia ecclesiastica antiqua, ubi eius monumenta praecipua constituunt *Acta Conciliorum oecumenicorum* simul ac editio *Historiae ecclesiasticae* Eusebii Caesareensis, praeter quaedam minora. Ad hunc campum, ubi Auctor maxime eminuit et operibus suis laudem concordem doctorum sibi promeruit, etiam studium tertium huius voluminis, de fontibus iuris ecclesiastici graeci et latini spectat. Ad merita eius pertinent praecipue determinatio anni Conc. Antiocheni topici (forte ante an. 330), cuius canones in Collectionibus graecis inveniuntur et falso Conc. Antiocheno in Encaeniis dicto an. 341 attribuebantur; item eius sententia de patria Collectionis primitivae graecae et eius versionis latinae sua probabilitate non caret.

Quae laudes autem eodem gradu repeti nequeunt de studiis Auctoris ex historia ecclesiastica antiqua, etsi ipse eruditissimus in ea sit. Vix enim dici possit ea « sine ira et sudio » scripta esse. Idque praesertim ob eius tendentiam explicandi evolutionem dogmaticam per influxum Imperatorum — hinc ob rationes politicas et extrinsecas — qui influxus praecipue in Conciliis exerceretur, quorum decisiones potius impositiones imperiales considerandae essent, quam Ecclesiae definitiones (cf. v. g. C. Chalced., p. 142). Inde Ecclesia pro ipso est *Reichskirche*, ab imperatore fundata (in Conc. Nicaeno p. 11) et dependens, utpote quae incapax esset vi propria resistere periculo schismatis ob concessam libertatem semper incumbentis (p. 111). Item loco Synodorum oecumenicarum et topicarum tantum fere de *Reichssynoden* loquitur, terminologia et theoria sat arbitraria (p. 112 ss.).

Ad quod accedit alia eius tendentia Patres aliosque Episcopos criteriis mere mundanis iudicandi eorumque actiones ex rationibus

tantum fere humanis explicandi, ac si religio nullo modo in ipsos influeret, ut v. g. de S. Athanasio et S. Cyrillo Alex. (cfr. v. g. p. 119), Julio et Damaso Pontificibus Romanis (v. g. 122). E contra heterodoxos exaltat, ut Eusebium Nicomediensem, Nestorium, Dioscorum etc. Haec et similia, ut patet, valorem scientificum studiorum eius historicorum, ceterum valde attrahentium, non parum diminuunt.

Non obstante tamen huiusmodi historiae ecclesiasticae interpretatione nimis subiectiva et unilaterali, Auctoris ampla cognitio fontium et eventuum effectum positivum investigationum eius constituit, quaeque simul cum magis sobrio studio de fontibus iuridicis volumen hoc studiosis satis utile facit eiusque editionem iustificat.

IOANNES ŘEZÁČ, S. I.

Historica

Freddy THIRIET, *La Romanie Vénitienne au Moyen Age* (= Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, 193), Paris 1959, 471 pages.

The attentive traveler in Greece is often surprised by its abundant medieval remains, particularly by the solid stone fortresses defending such harbors as Iraklion (the medieval Candia), Corfù, Nafpaktos, Nafplion and, if he be adventurous enough, Coron and Modon. Still standing guard over some of these he will see the Lion of St. Mark, the symbol of Venetian domination, for during several centuries these strategic ports were ruled by the Republic of Venice. It is this extended maritime realm, the only real colonial empire of the Middle Ages, that forms the subject of this book.

A comprehensive study of this empire has been long overdue and it is fortunate that the task has been undertaken by M. Thiriet, for his numerous articles and the two volumes of his *Régestes des Délibérations du Sénat de Venise concernant la Romanie* constitute an impressive set of credentials — in fact, the present book undoubtedly stems in large part from his researches for the *Régestes*. He has not confined himself to writing a history; rather, he has drawn a fairly detailed picture, as the subtitle declares, of the development and exploitation of the Venetian colonial domain from the twelfth to the fifteenth centuries.

After first defining the geographical extent of *Romania*, the A. briefly analyses the source material found in the State Archives of Venice and describes several unedited Venetian chronicles. The first part of the book traces the formation and growth of Venetian imperialism in the Levant to 1381, laying stress on the Republic's relations with the Byzantine Empire and on the changes brought about by the Latin conquest of 1204 and the Byzantine reconquest. Venetian colonial policy was dictated solely by her commercial interests,

and she was primarily concerned with establishing strategic bases for her military and mercantile fleet rather than with the acquisition of territory. The island of Crete, however, was an exception and it was there that the long and violent opposition of the inhabitants caused the Serenissima many a problem.

The most important and valuable section of this work is Part II, which describes in detail the administration and the exploitation of the colonial empire during the fourteenth century. The outstanding feature of the administration was its rigorous centralization: everything was under the firm control and supervision of the mother country, and the local governments, closely modelled on that of Venice, had very limited authority. Competent accounts are given of the financial and judicial systems and of the defense of the colonies and trade routes against Greeks, Genoese, Turks and assorted pirates. There is also an interesting chapter on the population of the colonies, Venetians and other Latins, Greeks, Jews and Armenians. Although public welfare and equity were not wholly neglected, the fact remains that everything was subordinated to the economic advantage of Venice, and there is no doubt that the successful exploitation of this colonial realm was an amazing source of prosperity for the City on the Lagunes. The final section depicts the efforts of Venice to adjust herself to the changed situation brought about by the Ottoman conquests of the fifteenth century.

The A.'s familiarity with the sources has enabled him to produce a scholarly work, invaluable for an understanding of medieval commerce and of the history of Venice and the Eastern Mediterranean. There are, however, as is perhaps inevitable in a work of such scope, a few minor inaccuracies. For example, Tenedos was not occupied by the Venetians in April or May 1376 (p. 177), but, as Lazzarini's recent critical edition of Chinazzo's chronicle makes clear, in October of that year. On p. 302 there seems to be some confusion between Demetrius Cydones and Manuel Calecas. The A. also mentions (p. 357) that in April 1385 Venice sent arms and ships to aid Manuel II in Thessalonica. The actual document cited merely states that the Venetian Senate made a vague promise to consider the request of Manuel for assistance, but there is no indication anywhere that the Signoria sent him arms or ships at that time.

This book is based solidly on the documents — which is sound historical method — but these documents are chiefly of an administrative or commercial nature so that it is difficult to form a full picture of life in the Venetian colonies. Possibly more could be said, for instance, about both the Latin and the Greek Churches under Venetian domination or about the Republic's relations with other Latin Churches in the Levant, such as Patras. The A. has included a number of clear and useful maps and charts as well as several photographs, although some of the latter are poorly reproduced. While this book may not be the definitive study of the Venetian colonial

empire, it is without a doubt the only serious comprehensive treatment of the subject to date and it must form the basis of any further research.

GEORGE T. DENNIS, S. J.

Ivan SOFRANOV, *Histoire du mouvement Bulgare vers l'Eglise catholique au XIXe siècle*. Vol. I: *Les origines (1855-1865)*. Bibliothèque catholique bulgare, Desclée et Cie Editeurs, Rome 1960, pp. XXIII, 400+une carte topographique, prix 3.000 Lit.

Il 30 dicembre 1860 alcuni rappresentanti dei Bulgari a Costantinopoli, a nome di 3000 connazionali dichiararono davanti al Vicario Apostolico di quella città, di entrare in Unione colla Chiesa cattolica. Se da una parte questo atto fu frutto di una preparazione che viene datata dalla Unione di un laico Dragan Cankov (1855), d'altra parte segna l'inizio di un vasto movimento, il quale in un primo periodo lasciava sperare che presto tutti i Bulgari si sarebbero uniti alla Chiesa cattolica. La storia però ha mostrato, che le previsioni non si avverarono. Perchè? La risposta ce la dà l'opera del P. I. Sofranov.

Molto a proposito l'autore ci presenta nel primo capitolo un riassunto storico delle precedenti relazioni dei Bulgari con Roma, e poi nel secondo capitolo traccia la situazione politica, culturale e religiosa del popolo bulgaro verso la metà del secolo XIX. Di qui chiaramente si vede, che l'occasione del movimento unionistico fu il rinascimento nazionale bulgaro ed il conseguente conflitto ecclesiastico col Patriarcato di Costantinopoli. Avendo il Patriarca rifiutato di dare ai Bulgari una gerarchia nazionale e l'autonomia ecclesiastica, una parte di essi si rivolse verso Roma, sperando da questa Sede Apostolica l'appagamento dei proprii desideri.

L'autore descrive poi dettagliatamente le origini del movimento a Costantinopoli, poi l'Unione stessa, la concessione del primo arcivescovo Giuseppe Sokolski, consacrato a Roma dallo stesso Papa Pio IX il 14 aprile 1861. Successivamente l'autore espone le difficoltà sorte già in questo primo anno dell'Unione sia dall'esterno, sia dall'interno. Dall'esterno i Greci, i Russi ed i Bulgari dissidenti sferrarono un attacco tanto violento contro la nascente Unione, da farla quasi soccombere. Specialmente bene dimostra l'attività degli agenti Russi, i quali con denaro cercarono da una parte di arrestare il movimento, e dall'altra parte di strappare all'Unione anche coloro che si erano già dichiarati cattolici. Il colpo incredibile poi fu il « rapimento » dell'arcivescovo Sokolski, portato in Russia. L'autore ha cercato di raccogliere tutti gli elementi intorno a questo fatto, mostrando, che Sokolski fu ingannato salendo sulla nave Russa che lo portò a Odessa. Mi pare però che non si è arrivato ancora a chiarire completamente questo episodio. Come conseguenza, sorsero gravi difficoltà interne, per la nomina del nuovo capo dei Bulgari cattolici. L'autore ci ha presentato su questo punto una storia esauriente, avendo a disposizione molte fonti nuove. Si tratta dell'affare Arbadžijski-Malczynski.

Qui si vedeva la divergenza dei punti di vista delle autorità cattoliche latine e dei Bulgari, i quali non vollero mai accettare uno straniero come loro capo ecclesiastico. Questa penosa situazione ha molto ostacolato il movimento unionistico e finì soltanto nel 1865 colla nomina di Rafael Popov a capo della comunità unita. Nella seconda parte viene tracciata la storia del movimento fuori Costantinopoli, in Tracia, in Macedonia, e nella Bulgaria del nord. Alla fine v'è un capitolo sull'attività del monaco Panteleimon Želov, il quale per il suo prestigio ha molto conferito all'estensione del movimento unionistico in Tracia.

Nell'epilogo l'autore analizza i motivi, la natura ed i risultati del movimento unionistico. Molto dettagliatamente risponde alla più diffusa obiezione, che il movimento sia stato più nazionale che religioso, e di qui provenga la sua debolezza interna, la sua fluttuazione, con molti casi di defezione, specialmente fra il clero. L'autore riconosce l'importanza dell'elemento nazionale, ma difende anche i motivi religiosi. Alla sua argomentazione noi possiamo aggiungere, che nonostante tante difficoltà ancor oggi i discendenti di questa Unione ammontano a circa 15.000 anime.

In questo capitolo sintetico sarebbe stato molto utile tracciare le note caratteristiche del movimento bulgaro, in comparazione con altri movimenti unionistici. Per esempio questo movimento non fu promosso dalle autorità civili del paese (Turchi mussulmani) benchè quelle non fossero neanche molto contrarie. Gli iniziatori del movimento furono laici, i quali lo hanno anche diretto per parecchio tempo. Si deve osservare la completa assenza della gerarchia e la mancanza del clero dalla posizione di guida spirituale del movimento. La collaborazione del clero straniero: latino ed armeno, etc.

Benchè il libro sia dedicato al clero bulgaro in occasione del primo centenario dell'Unione, non è però un libro d'occasione. È frutto di lunghe ricerche dell'autore, il quale ha raccolto negli archivi romani molto nuovo materiale, sicchè la sua è un'opera fondamentale intorno a questo soggetto. Come si vede dall'elenco delle fonti, egli potè consultare anche alcuni documenti dell'archivio particolare di Pio IX, generalmente ancora non accessibile agli studiosi.

In fine mi permetto di segnalare due piccole cose: alla p. 36 Hasoun è qualificato come Patriarca cattolico armeno, mentre in quel tempo fu soltanto Primate, come del resto è qualificato in altre pagine. Alla p. 80 nella citazione sull'elezione di Sokolski leggiamo: *Sanctitas Sua... munus sese impositurum spopondit...* Probabilmente si deve leggere *...manus sese impositurum spopondit...* Evidentemente si tratta della consacrazione vescovile di Sokolski per le mani del Papa Pio IX.

La carta topografica aggiunta alla fine del volume è molto utile per chi vuole individuare i luoghi dei quali si tratta nel libro. Veramente questo è un bel monumento per il primo centenario dell'Unione bulgara. Speriamo, che l'autore proseguirà le sue ricerche e ci offrirà altri volumi sul periodo seguente di essa. M. Lacko, S. J.

Alexander BARAN, *Metropolia Kioviensis et eparchia Mukačoviensis* (= Analecta Ordinis S. Basilii Magni, series II, sectio I, vol. X) Romae 1960, p. 111.

Plures auctores investigabant iam quaestionem de origine eparchiae Mukačoviensis eiusque relationes ad metropoliam Kioviensem, attamen definitivam solutionem quaestionum dare impares erant, ex defectu fontium. Auctor huius dissertationis sategit omnia, etiam minima elementa circa hanc quaestionem colligere et suam solutionem dare. Quae talis est: Usque ad annum 1443 Ucraini carpatici iurisdictioni episcopi Peremysliensis suberant, qui unus erat ex suffraganeis metropoliae Kioviensis. Hoc anno Isidorus metropolita Kioviensis ex Russia pulsus, atque per Hungariam iter faciens, « *certe per oppidum Mukačiv transiit* » (p. 19), et monasterium S. Nicolai ibidem visitavit, qua occasione Vicariatum seu Ordinariatum quendam ibidem erexit, cum iurisdictione quasi episcopali, eamque presbytero Lucae, dicti monasterii hegumeno, concessit. Inter annos 1489-1491 metropolita Kioviensis Jonas Glezna Vicariatum hunc in episcopatum elevavit, eparchiamque Mukačoviensem constituit, cui episcopum Joannem praeposuit. Hoc modo eparchia Mukačoviensis a Metropolia Kioviensi dependebat usque ad finem saec. XVI, quando domini protestantici, timentes ne etiam ista eparchia Unioni Brestensi adhaereret, eius episcopis omnem relationem cum metropolia Kioviensi interdixerunt. Post Unionem Užhorodensem quaestio iterum disceptari coepit. Metropolitae Kiovienses satagebant etiam istam eparchiam metropoliae cooptare, renitentibus et Primate latino Hungariae et Imperatore. Quaestio soluta est in favorem horum inde ab anno 1718 de facto, et ab a. 1771 de iure.

Quoad theses ab auctore propositas distingui debet periodus ante et post Unionem Užhorodensem. Quoad primam, propositiones supra indicatae non videntur habere tantam vim probativam, quantam auctor illis adscribit. Plures sunt tantum hypotheses constructae a priori, ex defectu fontium. Ex gr.: *Hierarchia ucraina, cum ad erectionem centri iuridici in Ucraina Carpatica tempora iam matura videret, Superiori monasterii Mukačoviensis quandam super fideles carpaticos iurisdictionem concessit* (p. 15). Et explicat hanc iurisdictionem concessam fuisse a metropolita Isidoro Kioviensi « *occasione visitationis monasterii Mukačoviensis* (p. 19). Quoad initia eparchiae sententia categorica auctoris non item videtur in fontibus fundamentum habere: *Ideo metropolita Jona, Simeonis successor, iam ut dissidens episcopum Joannem in Ucrainam Carpaticam misit, eparchiamque Mukačoviensem constituit* (p. 25). Ex his clare elucet positio auctoris probare intendentis eparchiam Mukačoviensem decursu saeculorum pertinuisse ad metropoliam Kioviensem, licet eum non fugit difficultas ex modo agendi autonomo istorum episcoporum (p. 47).

Omnino aliter res se habet quoad secundam partem, de instantiis metropolitarum Kioviensium cooptandi eparchiam Mukačoviensem in metropoliam post unionem Užhorodensem. Hic fontes copiosi sunt,

et auctor eos bene novit et bene perscrutavit. Immo meritum principale eius est multam lucem attulisse in illam obscuram periodum historiae eparchiae Mukačoviensis (1665-1689) quando tota Unio Užhorodensis in discrimine versabatur. Exagerata tamen videtur esse sententia de mala fide archiepiscopi G. Szelepcsényi negantis existentiam iuridicam eparchiae Mukačoviensis a. 1667. Forsitan non negabat eam ex mala fide, sed ex conceptu classico in Hungaria valente, unamquamque dioecesim debere habere litteras fundationales a rege emanatas, quas Mukačoviensis non habebat.

Notandum est etiam, auctorem non esse consequentem, quando Ucrainam designat nomine hodierno et Moscoviam nomine antiquo, ponens eos simul, ex. gr. ... *in terris hodiernae Ucrainae, Bielorussiae et Moscoviae...* (p. 1). Anachronistice appellat auctor monachos orientales dissidentes « *basilianos* ». Ex. gr. *Macarius iste, monachus basilianus nationis serbicae...* (p. 23). Expositio clara et systematica est, attamen textus abundat mendis typographicis; lingua etiam latina perfectior esse potuisset.

M. Lacko S. J.

Edward Ullendorff, *The Ethiopians. An Introduction to Country and People.* Oxford University Press, London 1960. xv, 232, 16 Bildtafeln, eine Karte. Preis: 30 sh.

Das Buch will einen wissenschaftlich gut fundierten Überblick bieten über die Geographie und die Geschichte Äthiopiens, seine Volksstämme und Sprachen, seine Religion und Kirche, Literatur, Kunst und Musik, sein tägliches Leben und seine Gebräuche und endlich seine gegenwärtige staatliche Ordnung. Es ist nicht für den Spezialisten gedacht, sondern für den durchschnittlichen Leser, der sich über Äthiopien zuverlässig orientieren will. Der Verfasser ist Professor für semitische Sprachen und Literatur an der Universität Manchester, er befasst sich bereits seit langen Jahren mit dem Studium der Sprachen und der Kultur Äthiopiens und brachte während des zweiten Weltkrieges fünf Jahre im Lande selbst zu. Er hat bereits manches über Äthiopien veröffentlicht.

Nur ein kleiner Teil des Buches befasst sich mit den Religionen Äthiopiens und mit der dortigen christlichen Kirche. Im Kapitel über die Geschichte der Erforschung Äthiopiens (S. 1-22) werden auch die Verdienste und Mängel der Jesuitenmissionare des 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts kurz und sachlich gewürdigt. Alphons Mendez wird hier (S. 7) fälschlich als Spanier bezeichnet. Er war Portugiese. Im 4. Kapitel, das einen gedrängten historischen Überblick bietet (S. 47-96), kommt der Verfasser auf den fehlgeschlagenen Unionsversuch der Jesuiten im 17. Jahrhundert zu sprechen. Was er über die schweren Missgriffe des lateinischen Patriarchen sagt (S. 78) ist gewiss richtig. Aber es ist nicht möglich, auf so knappem Raum einem so komplexen Problem gerecht zu werden.

Der Abschnitt über Religion und Kirche (S. 97-115) ist zu kurz, um eine irgendwie ausreichende Information über dieses Gebiet zu geben. Wo der Verfasser auf den Monophysitismus der Äthiopier zu sprechen kommt, schreibt er ihnen einen krassen Einnaturenglauben zu, der nur die göttliche Natur Christi wirklich gelten lässt. Dass dies für die überwiegende Mehrheit der Äthiopier nicht zutrifft, hat noch vor kurzem Mario da Abyi-Addi O.F.M.Cap. überzeugend nachgewiesen (Or.Chr.An. 147, Rom 1956). Ullendorff zitiert ihn nicht. In der sehr summarischen Bibliographie, die dem Werk beigegeben ist, fehlt unter anderm das vielbändige Standardwerk C. Beccaris: Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales.

Das Buch hat seinen Wert als Einführung in den profanen Bereich Äthiopiens und seiner Völker, aber Religion und Kirche, die doch einen sehr bedeutenden Teil des Volkslebens ausmachen, kommen entschieden zu kurz.

WILHELM DE VRIES S. I.

Memoirs of a Renaissance Pope. The Commentaries of Pius II. Translated by Florence A. CRAGG, edited by Leona C. GABEL. George Allen and Unwin, London 1960; 381 pages with 30 plates. 30 shills.

The enterprise of translator, editress and publisher in producing this book is to be highly commended and it is to be hoped that it will serve as an example to stimulate others to put at the disposal (at a most reasonable price) of the professional student and the amateur historian other similar documents of such great historical importance and such human interest. The translation reads smoothly, if not always quite in 20th century English, but why the Latin spelling of Piccolomini's name, Aeneas Sylvius, instead of the Italian Enea Silvio? A very occasional phrase jars on the Catholic ear — 'the altar of holy Mary'; 'offered the Host pleasing to God'. The translation is made from the integral manuscript, the parts left out of the 1614 Latin edition being noted by italics; but whole sections have been omitted of second-hand narrative or repetitive discourse, to reduce the bulk of the volume.

The author was Pius II, Enea Silvio Bartolomeo Piccolomini, educated in Siena, participant in the Council of Basel, secretary and adviser of the Holy Roman Emperor, Frederick III, bishop, cardinal and Pope. After a preliminary 'Book' on his early life, the other twelve 'Books' give the history of his reign as Pope, till shortly before his setting out on his ill-starred journey to Ancona to launch his abortive crusade. The account is written in the third person, which allows the author to speak frankly about the Pope, and there is no doubt that he thought him an extraordinarily admirable person endowed with most, at least human, virtues. It also permits a lack of reticence about others and there are many

vignette-like criticisms of the highly-placed. Felix V, without the beard which he had sacrificed for the tiara, " with his insignificant face, slanting eyes (for he squinted) and flabby cheeks looked like a very ugly monkey " (pp. 223-4). About the Cardinal of Arras he wrote: " Lies and perjury were so familiar to him that he often deceived himself and told the truth when he thought he was lying " (p. 364). There are kindly words too in plenty, as in the description of the heroic journey to St Peter's of the dying Greek Cardinal Isidore to venerate the head of St Andrew, the apostle of his native Peloponnese; speeches galore by the Pope, journeys, diplomacy, banquets, a boat race that owes something to the inspiration of Vergil in its narrative form but nothing of its story, as the winning crew " were so drunk that they could not steer straight nor bend well to their oars " and nearly drowned their cardinal patron. There are admirable descriptions of cities and country-sides and local customs — and the surprising death of his dog.

This is a book to read for its history — which will always however need checking by other documents —, for its human interest, for its picture of contemporary manners; but not specially for edification. Pius II's picture of himself shows him to have been, not a ' bad pope ', but not a particularly ' good pope ' either.

Joseph Gill, S. J.

Deno J. Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258-1282. A Study in Byzantino-Latin Relations*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1959; xiii+434 pages, 4 plates, 7 maps. 7.50 dolls.

The period of ' The Sicilian Vespers ' has been well investigated of late. First there was S. Runciman's book with the title actually ' The Sicilian Vespers '. Now Dino J. Geanokoplos presents us with this present study, a work completely independent of Runciman's, for it was already in print when the latter appeared. That is to the reader's advantage, for he thereby gets two separate judgements on the same series of events. More than that, as it happens, he is shown those events from different angles. Runciman was describing half a century of western history into which the East entered, because it happened to be an objective of a western prince. Geanokoplos is recording the activity and diplomacy of an eastern monarch, whose every action was conditioned by the situation in the West. For Runciman, Charles of Anjou was the central figure — strong, unimaginative, ruthless, determined, honourable. Geanakoplos's purpose is to portray the Emperor Michael VIII — strong, ruthless, determined, anything but unimaginative, for he rapidly and with great accuracy assessed the ever-changing political situation and framed his subtle diplomacy accordingly.

Michael's ambition was first to regain Constantinople and, when he had done that almost by accident, to keep it. This was no easy task, because he was surrounded by enemies — the Turks from Asia Minor; the Serbs from the Balkan areas; hostile Greeks from Epirus and hostile Latins from the Greek mainland and the Morea; Genoa or Venice, according as he manipulated his treaties, from the islands; and most of all, from Sicily, first Manfred and then Charles of Anjou. The keys to his policy were his need of a fleet — that meant friendship with either Genoa or Venice — and his need of a check on the scheming princes of Sicily — that meant the good will of the popes. Most of the popes were nearly as apprehensive of Sicily as Michael was and ready to prevent the Sicilian king from becoming more powerful. As long as the popes disapproved of the designs against Constantinople, possible Latin allies tended to hold back for fear of a papal excommunication (which the Author perhaps does not stress quite enough). When a French pope reversed that policy, then indeed Michael's danger was great and it was ' The Sicilian Vespers ' that saved him. But the popes, though admittedly very much influenced by their fear of being enveloped by the power of Sicily, also genuinely aimed at the union of Christendom and the liberation of the Holy Land. That was the papal tradition at least from Innocent III onwards.

The twenty-five years under review were extremely full of action, military, diplomatic and ecclesiastical. The Churches of East and West were then united, at least officially. More might have been said about the division that rent the Eastern Church in consequence of the union, and also about the schism caused by the blinding of the young prince, the heir to the throne. Also did Michael himself (the Greek Church certainly did not) accept the union honestly and for its own sake? It is implied not, but he remained faithful to it till he died, though in his last years it was not particularly useful to him.

The Author has sifted all the sources to glean everything useful for his history, and the lengthy bibliography bears witness to his industry and thoroughness. For each of the many points that come up for consideration he has marshalled the evidence and assessed it, and then given his own judgement or sometimes, wisely, for lack of sufficient trustworthy information, refrained from giving a judgement. These various, as it were, small studies are introduced by individual sub-titles within the chapters, an arrangement which, while it makes for clearness of treatment, tends to make the development of an easy narrative style more difficult. With an appendix of interesting documents, the bibliography, a glossary of Byzantine titles and an index, this exhaustive examination of a most critical period of history is excellently rounded off, and the printers have done it honour by a most pleasing technical production.

J. Gill, S. J.

J. Verpeaux, *Nicéphore Choumnos, homme d'état et humaniste byzantin (ca 1250/1255-1327)*, A. & J. Picard, Paris 1959, 216 pages.

Nicephorus Choumnos, born in the middle of the XIIIth century, received the general education that the best masters of Constantinople gave, served in the court of Michael VIII and shared in his unionist policy, and under Michael's son Andronicus followed his new master into anti-unionism. He married off his children very well, was advanced to the highest political dignities, but towards the end of his life was eclipsed by Theodore Metochites. He took the monastic habit a few years before his death in 1327, having been a political figure fitted more to execute than to initiate bold measures.

After a general outline of the life and career of Choumnos as above in chapter I, the other chapters of the book deal with his correspondence (ch. 2), his ideas and achievements in rhetoric (ch. 3), his philosophical and religious writings (ch. 4), his knowledge of mathematics and astronomy (ch. 5), and his ' thought and culture ' (ch. 5). These last two chapters in particular recount the story of the controversy with Methochites that clouded his latter years. A conclusion to assess Choumnos's place in humanism and to compare the eastern with the western humanism of that day rounds off the book, which is furnished also with an index.

Choumnos was not an exceptional type. There were in Byzantium around that time many men of the same large knowledge, founded ultimately on Greek classical models and limited by them equally, so that in their letters, their funeral orations, their encomia of princes (and they all composed specimens of every type) they all followed the same schemes, with the same references to pagan mythology and the same classical, even archaizing, diction. The author indulges in long digressions (*e. g.* on the art and history of epistolography, the traditional scheme for an encomium of a prince, etc.), almost in every chapter, that take him away rather from his immediate subject which is Choumnos. But I for one am grateful to him for them, for they contain a vast amount of general information, the fruit of a vast amount of reading.

Joseph Gill, S. J.

Atanasio Kominis, *Gregorio Pardos, Metropolita di Corinto, e la sua opera* (= Testi e Studii Bizantino-neoellenici II) Istituto di studii Bizantini e Neoellenici. Università di Roma, 1960. In 8, XI-150 pag.

Questa pubblicazione di A. Kominis costituisce i prolegomeni ad una eventuale edizione critica degli scritti di Gregorio Pardos, Metropolita di Corinto.

Nel capitolo consacrato alle notizie biografiche l'A. stabilisce il vero nome del nostro Metropolita: Gregorio è il nome assunto dopo

la sua ordinazione, mentre quello di Giorgio, riferito spesso nei manoscritti, è il nome di battesimo e Pardos il suo cognome. Meno facile è stato definire l'epoca in cui egli visse. L'A. dimostra con argomenti convincenti che l'attività di Gregorio si svolse tra il 1070 ed il 1156, quando insegnò per lungo tempo grammatica e rettorica e, per quanto con molta moderazione, fu tra i difensori del nascente, ma aspramente combattuto, umanesimo. Per completare le parche indicazioni biografiche l'A. ha raccolto nel terzo capitolo le notizie che si hanno sui titolari della sede episcopale di Corinto dal secolo decimo al decimoterzo.

La seconda parte è consacrata agli scritti di Gregorio Pardos: *De dialectis*; *In Hermogenis librum de methodo*; *De Tropis*; *De Syntaxi*, ai quali si aggiunge, unico di carattere teologico, il *Commento ai canoni di Kosma il Melode e di Giovanni Damasceno*. Per ognuno di essi l'A. indica accuratamente la tradizione manoscritta, le edizioni e la bibliografia.

Il terzo capitolo della prima e quello della seconda parte, per quanto ricchi di utili notizie storiche e bibliografiche, hanno assunto proporzioni non giustificate dal loro nesso, del tutto indiretto, con l'argomento principale di questo studio. Riguardo poi al sinodo, tenuto sotto Alessio Comneno, al quale l'A. si riferisce a pag. 53 l'anno di celebrazione ne è stato, ci sembra, stabilito; è il 1091. (Cfr. *Orientalia Christiana Periodica*, IX [1943] p. 57-64).

Sul valore dell'opera di Gregorio Pardos e sull'opportunità di una edizione dei suoi scritti, P. Maas si era espresso negativamente; al contrario A. Kominis, che ha dalla sua parte l'autorità di H. Stevenson e del Card. Pitra, sostiene che il commento del Pardos agli inni liturgici non è da meno di quelli di Teodoro Prodromo e di Zonaras. Stando così le cose è da augurarsi che egli possa quanto prima darci di questa opera una edizione per la quale ha dimostrato di possedere non meno lo zelo che la necessaria preparazione.

PELOPIDAS STEPHANOU, S. J.

Kenneth Scott LATOURETTE, *Christianity in a Revolutionary Age. A History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Vol. II: *The Nineteenth Century in Europe. The Protestant and Eastern Churches*. Eyre & Spottiswoode, London 1960, VIII + 532 pages. Price 63 shills.

This book of 493 pages of text is divided into 36 chapters of which 10 are devoted to Germany, 8 to Scandinavia and Poland, 7 to the British Isles, 2 to Orthodoxy and the rest to other countries. The average length of a chapter, then, is 14 pages, which of itself indicates that the accounts given are concise with no words wasted, though it should also be noted that the chapters vary very considerably in length, e. g. that on the Anglican Church being of 58 pages

and that on the Russian Church of 47 pages, while all the rest of the Orthodox Churches are dealt with in 14 pages. The general scheme adopted is subdivision into several sections, each of which has an overall introduction followed by brief biographies of the leading personalities. The result is more an encyclopaedia composed of a vast number of correlated articles than a narrative, and for purposes of consultation this volume will be of immense use, for not many names of importance in the religious world can be missing from its index.

Not having had the opportunity of seeing the first volume of this series, entitled *The Nineteenth Century in Europe. Background and the Roman Catholic Phase*, I cannot say to what degree this second volume is taking for granted in the reader a knowledge of the general ethos and practice of the different Churches. But, if this second volume is judged by itself, it seems to me to have the defect that it gives masses of details, without conveying a general picture of the faith, practice and spiritual level of the different denominations. For instance, in the chapter on the Russian Church, 4 pages are well devoted to the influence of the monasteries and the Startsi, 3 to the Philokalia (which is proportionately too much) and much of the rest to influences from the West which produced a certain number of thinkers and writers, more or less heterodox, and left the vast mass of the Church unmoved, with its devotional life centred on the liturgy (which is nowhere mentioned) and the saints, especially Our Lady.

Admittedly to trace the faith and practice of Christianity over a century could hardly be done in one volume, and perhaps the subtitle of the series, « A *History* of Christianity etc. ", may be a sound plea for not having attempted it. At least for an account of the events and the people of the Christian world in the nineteenth century this volume is unrivalled for completeness and objectivity of statement, and will be a most useful addition to any library.

JOSEPH GILL, S. J.

Artistica et archaeologica

COLLECTION HÉLÈNE STATHATOS, *Les objets byzantins et post-byzantins*. (o. O. u. J.) 119 Seiten, Taf. LV.

Dieser luxuriös ausgestattete Katalog der Sammlung Helena Stathatos, den die Besitzerin vor der Verteilung ihrer Sammlung an verschiedene Museen der Hauptstadt Griechenlands herausgibt, ist ein Werk eigener Art: Es enthält hochwissenschaftliche Abhandlungen, wie z. B. die 46 Seiten, die E. Coche de la Ferté über die: Bijoux de Chio, de Crète, de Salonique etc. geschrieben hat, oder mehr katalogartige, gut belegte Aufzählungen wie z. B. den Abschnitt

über die byzantinischen Bronzen und die meist nachbyzantinischen Ikonen, die A. Xyngopoulos beigesteuert hat. Dieser Teil ist aus einem früheren beschreibenden Katalog übernommen, den Xyngopoulos der Sammlung gewidmet hatte (1). Sehr interessant ist auch die kurze Abhandlung, in der sich P. J. Croquison, O. S. B. mit den drei Manuskripten der Sammlung beschäftigt. Siehe dazu den Beitrag, den Robert Lee Wolff in dieser Zeitschrift zu dem letzten dieser Manuskripte, das vom Jahr 1226 datiert ist, geschrieben, und die Bemerkungen, die P. Goubert zu diesem Aufsatz hinzugefügt hat (2). Die verschiedenen Beiträge von M. Chatzidakis vom Benakismuseum — einer anderen bedeutenden Privatsammlung der griechischen Hauptstadt — tragen dazu bei, dem Katalog einen bleibenden, fast dokumentarischen Wert zu geben. Man sieht, dass es Frau Stathatos gelungen ist, viele bekannte Namen für ihr Unternehmen zu gewinnen. Sie hat auch selbst durch spätere Einfügungen an diesem Werk mitgearbeitet. Das Ganze gleicht etwa einem Rechenschaftsbericht über eine vollbrachte Leistung, den ein bedeutender Unternehmer vor der Auflösung seines Werkes vor sich selbst und der Öffentlichkeit ablegt. Es ist viel Verschiedenartiges in diesem grossen Werk enthalten. Es ist auch nicht alles gleichmässig durchgearbeitet; aber man gewinnt einen guten Überblick über das ganze Werk.

Das Buch ist keineswegs nur ein historisches Dokument. — Durch seinen überaus reichen Bildteil (viel mehr als 200 sehr gut ausgeführte Fotografien auf 55 Tafeln) gibt es Forschern der verschiedensten Wissensgebiete reiches Anschauungsmaterial für ihre Studien. — Wer sich für Folklore interessiert, kann die Innenansichten der sogenannten « Mazedonischen Zimmer » (Taf. 50-54) oder die Vorhänge von Rhodos (Taf. 46-49) betrachten. Grosser Raum ist den gestickten Stoffen vorbehalten (Taf. 29-46, dazu zwei sehr gut gelungene Farbtafeln). Diese Stoffe stammen aus den verschiedensten Gegenden Griechenlands und gehören meist dem XVII. und XVIII. Jahrhundert an. Der Kunsthistoriker wird mit Interesse die meist signierten Ikonen aus dem italo-kretischen Kunstkreis betrachten. Zusammen mit den Erläuterungen von A. Xyngopoulos wird ihm dieser Teil des Katalogs viel interessante Erkenntnisse vermitteln. Die Wiedergabe einiger Seiten aus den drei Handschriften der Sammlung (ein datiertes Tetraevangelium aus Cäsarea in Kappadozien

(1) *'Α. Ξυγγόπουλος, Συλλογὴ Ἑλένης 'Α Σταθάτου, κατάλογος περιγραφικὸς τῶν εἰκόνων, τῶν ξυλογλύπτων καὶ τῶν μεταλλίνων ἔργων τῶν βυζαντινῶν καὶ τῶν μετὰ τὴν ἅλωσιν χρόνων*, in: *Βιβλιοθήκη τῆς ἐν 'Αθήναις ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρίας*, No 31, Athen 1951.

(2) ROBERT LEE WOLFF, *The Lascaridis' Asiatic frontiers once more*, und PAUL GOUBERT S. J., *Note sur l'histoire de la Cappadoce au début du XIIIe siècle*, in: *Orientalia Christiana Periodica*, vol. XV (1949) S. 194-197-201.

(1226) und zwei Pontifikalien aus dem XVI. und XVII. Jahrhundert) hingegen fällt etwas ab. (Taf. XIV-XVI.). Der Rest der Tafeln ist der Kleinkunst gewidmet (Taf. I-XIII). Es befinden sich ganz hervorragenden Stücke darunter, so z. B. auf Tafel I das Ohr- und Halsgehänge, über das Coche de la Ferté schreibt, einige wenige Goldmünzen, viele Ohr- und Fingerringe, nicht wenige, sehr interessante Siegelringe, ein kleines Hängekreuz mit Christus im Colobion und viel anderes wertvolles Geschmeide.

Man sieht, dieser Katalog ist nicht nur ein Katalog der Sammlungen eines Museums; hier ist das Museum selber schon ein Gegenstand der Darstellung.

Damit reiht sich dieses Hausmuseum ein unter die grossen Familienmuseen wie etwa jenes der Prinzen Czartoryski in Krakau oder das Museum der Familie Bliss in Dumbarton-Oaks. Es wahrt allerdings, wie das natürlich ist, seinen griechischen nationalen Charakter. Schon der vorliegende Katalog, der nicht vollständig ist, weil er die der klassischen Periode angehörigen Kunstwerke übergeht, bewahrt diesem Museum ein würdiges Gedenken.

A. M. Ammann, S. J.

Chr. Ihm, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts* (= Bd. IV der « Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie »). Wiesbaden 1960; 243 Seiten, Taf. XXVII.

Die vorliegende Doktorabhandlung aus der Schule von F. Gerke, Mainz gibt eine dreifache Übersicht über die noch erhaltenen oder wenigstens wissenschaftlich erschliessbaren Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts. Sie behandelt 59 Apsidenmalereien. Es sind das nicht sehr viele Denkmäler für 4 Jahrhunderte — aber es sind doch mehr, als man manchmal anzunehmen geneigt ist.

Im ersten Teil behandelt die Verfasserin diese Apsiskompositionen ausführlich in acht Kapiteln, thematisch nach dem Gegenstand, den sie zeigen, und ordnet sie darnach in ihre Darstellung ein. Im zweiten Teil gibt sie einen nach Landschaften geordneten Katalog der Monumente, wobei sie jedesmal über deren archäologischen Befund berichtet, das Bildwerk beschreibt, es datiert, sodann ikonographische Parallelen anführt und am Ende jedesmal die Literatur mit genauen Seitenangaben aufweist. Der dritte Teil ist mehr in gelegentlichen Bemerkungen und den Anmerkungen zur thematischen Darstellung verborgen, die vieles von dem religiösen Gehalt der Bilder, auf Grund der gleichzeitigen Literatur durchscheinen lassen. Solche Lichter geben der oft auffallend kühlen Darstellung, die einer nicht ganz berechtigten Forderung einer « rein wissenschaftlichen » Kunstgeschichte entspricht, einige Wärme. Ausdrücke wie

« Weltkugelchristus » oder « Engelgarde » oder die stete Anwendung des Sigels « X P » statt des ausgeschriebenen Wortes « Christus », etwa « X P als Imperator mit Miliz » entsprechen nicht ganz der Achtung, die solche Dinge unter Christen mit Recht beanspruchen können.

Siebenundzwanzig Bildtafeln und ein sehr eingehend bearbeitetes Namen- und Sachregister erleichtern den Gebrauch und erhöhen den Wert des vorliegenden Buches. Es ist wirklich, wie F. Gerke in seinem Vorwort schreibt, « eine Art von Handbuch » für diesen Teil der Archäologie und der Kunstgeschichte geworden, das in keiner entsprechenden Bibliothek fehlen dürfte.

Der thematische erste Teil ist in acht Kapitel gegliedert: I. Der lehrende Christus und die himmlische Kirche. II. Der kaiserliche Christus und das himmlische Reich. III. Die liturgische Majestas. IV. Die Erscheinung des Herrn / Die Gottesmutter. V. Die Verklärung Christi. VI. Das Kreuz / Die Kreuzigung Christi. VII. Die Himmelfahrt Christi / Das Ekklesiabild. VIII. Der Titelheilige. — Am Schluss eines jeden Kapitels steht eine sehr brauchbare Zusammenfassung.

Die Darstellung beschäftigt sich mit allen erhaltenen und aus gleichzeitigen Quellen nachweisbaren Apsisdekorationen sowohl der östlichen wie der westlichen Hälfte des Mittelmeerkulturgebiets. Sie zieht zu deren Erläuterung reichlich die Darstellungen der Sarkophage heran — ein Vorgehen, das man, nach einigem Zaudern gerne gelten lässt. Es wird auch einleuchtend, dass die Bilderfolgen auf manchen Triumphbögen zur Erklärung der Apsisbilder nicht wenig beitragen können. Damit erweitert sich der Gegenstand weit über die im Titel genannte « Apsismalerei » hinaus.

Es ist kein Wunder, dass man in einem Buch, das so ausserordentlich viele positive Tatsachen und deren Erklärungen enthält, auch etliches findet, das man anders sehen kann. Ich möchte nur drei solche Punkte anführen, zu denen — wie mir scheint — noch etwas zu sagen ist.

Zu Seite 96 Anm. 4 ist zu bemerken, dass wie mir Prof. Dyggve, der selber die Vorzeichnung des Mosaiks im Mittelteil der Rotunde der Georgskirche in Saloniki aus der Nähe gesehen hat persönlich mitteilte, der dort befindliche Christus nicht « aufsteigend » ist, sondern mit beiden Füssen fest auf der Erde steht. Der Phönix ist nicht « über Christi Haupt », sondern nach dem photographischen Ausweis aussen an dem grossen Kranz, den die vier Engel halten, deren Köpfe und Hände noch erhalten sind. Es handelt sich bei der ganzen Kuppelkomposition nicht um eine Analipsis oder eine Himmelfahrt, sondern um eine Variante der Majestas: Christus als Sieger — die *Δύναμις Θεοῦ*, wie ich dies in meinem Vortrag auf dem Byzantinistenkongress in Konstantinopel glaubhaft zu machen versucht habe (1).

(1) *Le titre primitif de l'Eglise de Saint-George à Salonique* (*une hypothèse*), in: *Or. Chr. Per.* XXII n° 1/2, pag. 59-67.

Zu den beiden Stellen über das Apsismosaik der Kirche S. Apollinare in Classe in Ravenna und über das so stark restaurierte rechte Wand-Mosaik des Chores daselbst (S. 70 ff. und. S. 142 ff.) ist zu bemerken, dass E. Peterson die Herkunft dieses Kreuzes — einer syrischen apokalyptischen Majestasvariante, die dann im Bilderstreit das offizielle Apsisbild wird —, gut bewiesen hat (1). In dem Mosaik auf der rechten Altarseite, welches das Mosaik aus dem Chor von San Vitale wiederholt, sind die drei Opferszenen des alten Bundes dargestellt, die in der Liturgie unmittelbar nach der Konsekration der Opfergaben erwähnt werden. Sie haben also einen tiefen liturgischen Sinn (2). Melchisedech ist also nur in einem recht eingeschränkten Sinn als « celebrans » aufzufassen.

Die letzte Anmerkung, die ich machen möchte, betrifft das Mosaik der Mutter mit dem auf ihren Knieen sitzenden Kind hoch oben in der Apsis der Sophienkirche in Istambul. Wie Herr Dr. Dirimtekin, der damalige Direktor des Museums, das jene Kirche ja heutzutage ist, auf dem Byzantinistenkongress in München sagte, geht aus einer genauen Untersuchung des Mauerwerkes der Apsiswölbung hervor, dass diese einmal ein grosses Loch gehabt hat, welches die ganze Oberpartie des Mosaiks, also Kopf und Oberkörper der Mutter und die ganze Figur des Kindes mit Ausnahme von dessen Füssen umfasste — sodass nur die Füsse vom Schosse ab dem Mosaik aus der Zeit unmittelbar nach dem Bildersturm angehören. Der obere Teil stammt aus der Zeit nach dem teilweisen Einsturz, der, wie wir aus historischen, teilweise russischen Quellen wissen, kurz vor der Mitte des XIV. Jahrhunderts stattfand. Diese Teile gehören somit in die Paläologenzeit. In diese Zeit dürften auch die beiden Engel auf den Seitenwänden zu verweisen sein. Noch um das Jahr 1200 berichtet der russische Pilger Antonius — der spätere Erzbischof von Nowgorod — nur von *einem* Engel. In diesem Sinne sind also die Ausführungen Dr. Ihms auf S. 186 ihrer Abhandlung zu berichtigen. Ebenso werden die Vergleiche, die ich in meinen oben genannten Saggi, welche die Verfasserin schon einmal im Literaturverzeichnis hätte anführen können, auf S. 76 zwischen der sicher aus der Komnenenzeit stammenden Mosaikmadonna über der südlichen Seitentüre des Narthex mit der Apsismadonna mache, dadurch hinfällig.

A. M. Ammann, S. J.

(1) E. Peterson, *La croce e la preghiera verso Oriente*, in *Ephemerides liturgicae*, tom. LIX, Roma 1945, pag. 52-68. A. M. Ammann, *La pittura sacra byzantina* (Saggi), Roma 1957 S. 46 f.

(2) Siehe hiezu A. M. Ammann, wie oben, pag. 46, 52.

Emile MÂLE, *The Early Churches of Rome*, translated by David Buxton. Ernest Benn, London 1960. 253 pages, 118 illustrations. Prix. 63 shills.

Il est superflu de présenter un livre du regretté Emile Mâle, mais il faut rendre hommage à la perfection avec laquelle Monsieur David Buxton a non seulement traduit en anglais le texte français de l'éminent académicien, mais encore l'a enrichi, au bas des pages, de précieuses notes, et, en fin de volume, de 118 splendides illustrations, au lieu des 7 photographies, et assez ternes, que comportait l'édition française. Ne convenait-il pas de souligner par cet apport artistique incomparable la valeur d'un ouvrage devenu classique, qui, en situant les églises de Rome dans leur « ambiance » historique, réussit à dégager l'âme des plus obscurs et des plus beaux siècles du Moyen Age italien? Désormais les lecteurs de langue anglaise disposeront pour les introduire aux merveilles de la Rome chrétienne, du meilleur guide, et le plus sûr.

PAUL GOUBERT S. J.

Cyril MANGO, *The Brazen House. A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*. Copenhagen 1959, 197 pages + 1 planche.

On ne saurait blâmer M. Cyril Mango d'avoir songé à revoir, à augmenter et à publier en anglais une dissertation présentée en français, en 1953, à l'Université de Paris, sous le titre « Recherches sur le palais impérial de Constantinople. La Chalcé et ses abords ». Ce travail considérable, entrepris sous la direction du Professeur R. Guilland et avec l'aide bienveillante d'E. Kitzinger, P. A. Underwood, R. L. Van Nice etc., apporte une précieuse contribution à l'histoire du Palais Sacré de Constantinople. L'auteur a bénéficié des fouilles entreprises par J. Ebersolt, A. Thiers, E. Mamboury, O. Talbot Rice.

Le complexe architectural de la Chalcé est reconstitué avec précision (pp. 73-107). L'auteur énumère les statues des empereurs, de Maximien à Maurice, qui décoraient la façade (pp. 98-102). Il décrit longuement l'histoire de la fameuse image du Christ à la Chalcé, qui aurait annoncé à l'empereur Maurice sa fin tragique (pp. 109-112). La destruction de cette image par Léon III (en 726 ou 730) donna le signal de la crise iconoclaste (pp. 112-121). Sans doute après le 2e Concile de Nicée (787), l'impératrice Irène la restaura (pp. 121-122), mais en 814 Léon V la remplaça par une croix (pp. 122-125). En 843, après le triomphe définitif de l'orthodoxie, l'impératrice Théodora replaça enfin l'image du Christ (p. 125). L'auteur publie une épigramme du patriarche Méthode glorifiant en une trentaine de vers l'image miraculeuse (pp. 126-128). Comme le patriarche est

mort le 14 Juin 847, il faut fixer la restauration du Christ de la Chalcé avant cette date (pp. 129-131).

Les pages sur l'iconographie du Christ de la Chalcé (pp. 135-142) éclairent plusieurs points obscurs de numismatique et de sigillographie. Une discussion, menée avec autant d'érudition que d'esprit critique, permet de distinguer l'icone de la Chalcé de l'image du « Christos antiphonetes », de Chalkoprateia, avec laquelle la lettre du Pape Grégoire II l'avait confondue (pp. 113-115, 142-148).

Un dernier chapitre (pp. 149-169) est consacré à la chapelle bâtie par Romain Lécapène (919-944) à la Chalcé. Avec la « Camera Santa » d'Oviedo (802), la « Sainte Chapelle » de Paris (1235) et la « Chapelle Palatine » d'Aix « la Chapelle », l'auteur la range parmi les saintes chapelles, chapelles funéraires ou chapelles reliquaires, étudiées par A. Grabar (Martyrium I, p. 87 § 4) et E. Dyggve, (Cahiers archéologiques, VI, (1952), pp. 125-133).

Un appendice (pp. 170-175) précise la date de la destruction de l'image de la Chalcé par Léon III: 730 et non 726, comme on le croyait généralement, en suivant la chronologie de Théophane. On lira avec un intérêt particulier l'appendice en français (pp. 182-188), que le regretté Ernest Mamboury consacrait aux Fouilles de Sainte Sophie (4, XII, 1939). Un index (pp. 189-197) et un plan général complètent cet ouvrage, illustré de 37 figures dans le texte.

Paul Goubert S. J.

Varia

Joseph Nasrallah, *Catalogue des manuscrits du Liban.* T. I, Harissa 1958, 241 pages.

L'auteur s'est déjà fait connaître favorablement par sa description des manuscrits melkites de Yabroud et de ceux de Ma'loula; sa recension des manuscrits de la Bibliothèque de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth (Proche-Orient Chrétien, t. VIII, 1958, 130-136) a de nouveau montré sa connaissance étendue des écrivains melkites et de leurs ouvrages.

Voici maintenant qu'il a entrepris de nous donner le catalogue de tous les manuscrits qui se trouvent au Liban; dans ce premier tome il décrit les 209 manuscrits de la Bibliothèque des Missionnaires de Saint-Paul à Harissa et les 135 manuscrits de la Bibliothèque du Séminaire de Aïn-Traz. Ces manuscrits ont pour une très grande partie une matière religieuse: Ecriture Sainte, patrologie, liturgie, droit canon, etc. C'est aussi selon ces matières que les manuscrits ont reçu un numéro d'ordre dans ces deux bibliothèques.

La description est sobre mais amplement suffisante; elle regarde d'abord l'extérieur du manuscrit, ensuite son contenu. Personnages et évènements auxquels se réfèrent les titres reçoivent une explica-

tion, et ainsi la seule lecture de ce catalogue permet de ramasser un tas de détails qui regardent l'histoire religieuse et littéraire des derniers siècles chez les Melkites. En répérant et en identifiant les noms des auteurs, des traducteurs et des copistes l'auteur manifeste une connaissance très étendue dans ce domaine de la littérature arabe originale ou de traduction. Le ms. 146 b de la bibliothèque des Paulistes contient la traduction d'un ouvrage italien « les Gloires de Marie »; comme c'est une longue paraphrase du Salve Regina, nul doute qu'il s'agit du célèbre ouvrage de S. Alphonse de Liguori.

Les renvois à d'autres publications, entre autres à celle de G. Graf sont abondantes. A noter encore, au début, une liste de bibliothèques du Liban possédant des manuscrits, et, à la fin, un index arabe des noms d'auteurs, de traducteurs, d'ouvrages et de copistes.

A. Raes, S. J.

A. M. Goichon, *Le Récit de Ḥayy ibn Yaqẓān commenté par des textes d'Avicenne.* Avant-propos, traductions, explications et notes. Paris 1959. Desclée de Brouwer. In-8°,. 256 pp.

In den Jahren 1952-54 hat H. Corbin in Teheran eine Neuausgabe des Ḥaiy b. Y. veranstaltet, der Veröffentlichung eine alte persische Übersetzung und den pers. Kommentar beigegeben und sie mit einer franz. Wiedergabe samt Anmerkungen versehen. Er wollte Ibn Sīnā's (st. 428/1037) kleine Schrift vorallem von Suhrawardī (st. 587/1191), dem wegen Karmatentums hingerichteten *šaiḫ maqtūl*, und dessen Anhängern, den Ṣūfī der Schule von Ispahan, aus verstehen, die noch bis ins 18. Jhdt. in Persien weiterbestand und deren Anschauungen uns u. a. die Schriften Mīr Dāmād's (st. 1041/1631 f) und seines Schülers Mollā Ṣadrā (st. 1050/1640 f) vermitteln. Diese Gedankenkomplexe verdienten gewiss, dass man ihnen nachging, wenngleich bereits Suhrawardī selbst b. Sīnā als unzulänglich abgewiesen hatte, weil dieser die « persischen Quellen einer orientalischen Philosophie » nicht kenne, und weil sein eigenes Hauptinteresse der *ḥikmat al-išrāq* galt, der ' Erleuchtungsweisheit ' (auch als ' orientalische Weisheit ' übersetzbar, Corbin sagt ' théosophie orientale ', zieht also *ḥikma ilāhīya* damit zusammen). So vage diese Terminologie ist, so gewiss wird man von dem vom Neuplatonismus ausgehenden Illuminismus der Ṣūfī sagen müssen, dass er an zweierlei krankt, an einer mehr und mehr sich überlebender Kosmologie und einer haltlosen Sucht nach der Ekstase. Je weniger b. Sīnā der zweiten verfallen scheint, umso mehr bleibt er der ersten verhaftet.

Wenn die Vf. jetzt eine neue, ausführlich aus b. Sīnā's Werken kommentierte Übersetzung des Ḥaiy vorlegt, so beabsichtigt sie damit eine Auseinandersetzung mit Corbin und folgt dem begreiflichen Wunsch, b. Sīnā soweit als möglich aus b. Sīnā zu verstehen. Sie behält die im ganzen schon seit Mehren gegebene und von Corbin im

einzelnen fixierte Texteinteilung mit Recht bei. Sie folgt auch Corbins Text, — dem Rez. leider nicht zur Hand, — doch gibt sie die Abweichungen von Mehren nicht immer, wie S. 8 Anm. 1 versprochen, an: z. B.: sie liest XXII, Mehren 19, 4. Goichon 206, 6 offenbar *wa'unsi'a* statt *w'nšy*, *yḫrbwn* statt *yḫrmwn*, XXII. M. 19, 6. G 206, 11 *ṣynw'* st. *ṣ'nw'*, XXV. M 22, 1. G 235, 2 *tqrby* st. *t'zby*. Auf die Übersetzung der kurzen Textabschnitte folgt jeweils eine ausführliche Erklärung aus *šifā'*, *išārāt*, *naǧāt*, deren Quellen in der griech. Literatur unter Auswertung namentlich der französischen und englischen Forschung nachgewiesen werden (SS. 21-238). Eine Vorrede (S. 7-19) kennzeichnet die Stellung der Vf. zu den früheren Arbeiten, umreisst mit grossen Strichen den Gang der Darstellung, macht die Griechen namhaft, denen b. Sīnā verpflichtet sei, und erklärt zuletzt die Abkürzungen der zitierten Literatur. Den Abschluss bilden 5 Indices, arab. Wörter (S. 239-43), griech. Wörter (S. 245), Autoren (S. 247-50), ein eingehendes Verzeichnis des Inhalts nach Seiten, nicht alphabetisch-sachlich (S. 251-54), und schliesslich ein weiteres kurzes Inhaltsverzeichnis ebenfalls nach Seiten (S. 255).

Die Aufgabe der Vf. war nicht leicht, hatte doch bereits Mehren auf eine Ganzwiedergabe des Textes verzichtet, weil ihm eine Nachgestaltung von b. Sīnā's schönem, in sich geschlossenen, aber anspielungsreichen Arabisch nicht möglich schien. Sodann ist ein bedeutendes philosophisches Einfühlungsvermögen gefordert, das sich durch die manchmal etwas grobschlächtige Terminologie der Kommentatoren zu dem biegsameren und vorsichtig tastenden Gedanken b. Sīnā's durchfindet, hat sich dieser doch nicht ohne Grund einer Allegorie bedient, — diese Bezeichnung darf trotz der Amphibolien der Ausdrucksweise beibehalten werden — die ihm erlaubte Richtiges sichtbar zu machen, ohne sich auf einseitige, monotone oder vergängliche und gar unrichtige Systemfixierungen festzulegen. — Das Anliegen von Ibn Sīnā's Schrift (die verbreitete Namensform Avicenna ist, nebenbei bemerkt, eine alte, aber klanggetreue Umschrift des Arabischen; *c* gibt stimmloses *s* wieder) ist offenbar der Weg des Menschen zu seiner Selbstverwirklichung, das Finden zu sich und zum *malik wāḥid muṭā'*, dem alleinigen König, dem Gehorsamshingabe erzeigt wird. Auf diesem Weg gelingt es dem Wanderer gelegentlich mit flüchtigem Blick die Erstlinge der Schöpfung, die vom Materiellen unabhängigen Geistwesen zu schauen, während den König selbst sein blendender Glanz dem flüchtig Aufblickenden entzieht. Das gesamte Tun des Wanderes hat seine Richtung auf das *πάντων ἀκρότατον τῶν ἀγαθῶν* des Aristoteles. In den 3 Gefährten des redenden Ich erkennt man leicht Platons *ἐπιθυμητικόν* und *θυμοειδές*, ferner das durch die Sinne vermittelte Erkennen mit seinem grundlegenden, unentbehrlichen Wert, aber auch seinem schwankenden, vagen, verführerischen und falschen Urteil, das der Ausrichtung bedarf. Damit ergäbe sich für das redende Ich das *λογιστικόν* — die Vf. bestimmt es als die Seele — das den Weg angeben und sich durch alles hindurchfinden muss. Ist der herrliche Alte, dem es begegnet und der es bald

auffordert, seinen Gefährten etwas näher ins Gesicht zu schauen — damit ist die Einführung der Physiognomik ästhetisch-stilistisch gut begründet —, der *νοῦς ποιητικός*, im System als kosmisches Geistwesen zu werten, wie bei Aristoteles und später bei Ibn Rušd, oder ist er Seelenkraft? Obschon die Personifikationen die Entscheidung nicht erleichtern, wird es wohl beim ersten bleiben, namentlich wenn der Kommentator, Ibn Zaila, recht hat, für den die kosmischen Geister einfachhin *ʿuqūl faʿʿāla*, intellectus agentes im Plural, sind. Die Welt, in die der Mensch eintritt und in die er ausgehen muss, um sich zu finden, hat nun freilich stark die Struktur des kosmologischen Weltbildes der Volksanschauungen und des Neuplatonismus, namentlich des Proklos — die Vf. hebt das nicht hervor — mit ihren zahllosen Intelligenzen jenseits der Erde; alle Gestirne sind Geistwesen mit geistigem Selbstbesitz, Wollen, Eigenbewegung, Lieben. Andere Rätsel begegnen in den unerforschten und einstweilen unzugänglichen Erdzonen. Die Einzelheiten der grossen Reise werden für uns nur zum kleinen Teil verstehbar gemacht werden können. Aber alles, was ist, ist dem Menschen zugeordnet, er muss es suchen und ist ihm zugewandt. Ḥaiy b. Yaqẓān schliesst seinen Dialog über die Reise zum reinen, ursprungslosen, in-sich-selber-ständigen Ersten, zur Wahrheit, mit den Worten (XXV. Mehren S. 22. Goichon S. 235): ' Wenn ich mich ihm nicht näherte dadurch, dass ich mich an dich wende, um dich rege zu machen, so würde mich ebendieses (*bihi* ' durch mein Tun ') von dir entfernen. Wenn du willst, magst du mir folgen. Leb wohl. ' (j'aurais à n'employer pour lui à une occupation qui me détournerait de toi ergibt schwerlich einen befriedigenden Sinn).

Sind wir mit dem Gesagten in der Grundauffassung leicht von der Vf. abgewichen und konnten auch ihre reichlichen Erläuterungen nicht viel Aufhellung des obwaltenden Dunkels bringen, so glauben wir überdies, dass trotz aller aufgewandten Mühe die Übersetzung noch nicht hinreichend gesichert ist. Zur Erklärung und Entschuldigung dieses Urteils ein paar Belege.

II. M 1, 5. G 21, 9 übersetze mann: ' Als ich mich in meiner Heimat aufhielt, bot sich mir Gelegenheit, mit meinen Gefährten ins Freie zu gehen, in einen Park, wie sie ringsum in jenem Lande liegen ' statt Alors que j'étais établi sur mon pays tout entier, une sortie avec mes compagnons se prépara pour moi, vers l'un des lieux de promenade entourant cette contrée. Trotz der ungewöhnlichen *naṭāwafu* st. *naṭauwafu* ist pendant que nous tournions en rond les uns pour les autres bloss ' während wir [so] umhergingen '. Die Übersetzung muss hier und im folgenden einfache Bilder bieten, nicht einen wirklichen oder vermeintlichen nüchternen, philosophischen Sinn andeuten wollen. Derartiges hätte seinen Platz im Kommentar. — III. M 2, 2. G 32, 2: ' ihn anzureden ' statt de le fréquenter. — M 2, 3. G 32, 7: ' er lächelte und sprach mit liebenswürdigem Ton ' st. il sourit, découvrant un langage que nous avons reçu. — IV. M 3, 1. G 35, 7. 37: Der Eigenname der Stadt scheint mir unentbehrlich. Jerusalem heisst bei Ṭa-

barī immer *Bait al-Maqdis*, mehr als 25 mal. — VI. M 3, 8. G 45, 2: *wa'inna l-firāsata latadullu minka ʿalâ ʿafwin mina l-ḫalā'iq wamuntaqišin mina ṭ-ṭīn wamu'ātin mina ṭ-ṭabā'iʿ* kann nicht heissen la physionomie révèle certes chez toi la meilleure des natures, triée parmi l'argile et la terre morte (*mawātin*) des tempéraments. Die drei letzten Glieder sind streng parallel, die Vokale *mawātin* ' totes Land ' st. Mehrens *mu'ātin* „ günstig ' nicht möglich. Eine Übersetzung ' die Physiognomie zeigt an dir gesundes Wesen, wohlgeprägten Charakter, günstiges Naturell ' erhielte die flüssige Sprache, wenn sie auch die Abschattungen des Arabischen nicht einholt. — VII. M 4, 8. G 48, 12: ' Manchmal nimmt dich das (gottgegebene) Gelingen (nicht grâce divine) bei der Hand und befreit dich von nutzlosen Irrgängen (*muḫbiṭ aḍ-ḍ.* nicht t'élève hors du lieu où piétine l'égarement; die Vf. scheint *mhbṭ* zu lesen), und manchmal bringt dich die Ratlosigkeit zum Stillstehen, und manchmal täuscht dich ein falsches Zeugnis (nicht le témoin de mensogne te séduit) '. Die durch die Sinne vermittelten Alltagsurteile und Vorstellungen sind gemeint. — M 5, 7. G 49, 1: ' weil die Zeit zu dieser Trennung [von den schlimmen Gefährten noch] nicht da ist ', (nicht exil, vgl. *firqa*, VIII Ende) — M 5, 8. G 49, 3: ' Hüte dich davor, sie deine Zügel ergreifen zu lassen oder ihnen deinen Halfter zu lockern (nicht rendre facile de te conduire; das in der Anm. erwähnt licou ist allein am Platze). Lasse ihnen eine gute Leitung zuteil werden (st. prend le dessus en montrant leur un vrai chef), und zwinge sie zum Masshalten. Denn wenn du gegen sie fest bist, stelltst du sie in deinen Dienst (*saḫḫartahum*) und nicht sie dich in ihren. Du reitest sie, nicht sie dich (*yarkabūka*) '. — XXII. M 18, 7. G 205, 7: ' die sich dem Werke widmen, das sie ihm sehr nahe bringt ' (nicht selon leur rang). — M 19, 1. G 205, 10: ' Ihnen ist auferlegt in der Vorstadt dieses Reiches zu bleiben (*ʿamāra* ' wohnen ' nicht maintenir en bon état, ebenso G 206, 7; M 19, 15 erklärt b. Zaila *ʿamārat ar-rabaḍ* durch *mulāzamat al-falak waṭ-ṭāʿa*) und sie beschränken sich darauf ' (st. ils s'en occupent). — M 19, 2. G 206, 2: ' stattliche Schlösser und edle Bauten ', deren Material (*ṭīna* ist nicht nur pâte d'argile) so trefflich bereitet ist, dass sich ein Baustoff ergab (*inʿağana*), der keinem Material euerer Zone gleicht '. — M 19, 6. G 206, 10: ' Sie bleiben im Dienst des [königlichen] Rates aufrecht stehen ' (die Haltung dessen, dem eine Audienz gewährt wird; *muṯūl* ' aufrecht stehen, Audienz '; en imitant könnte u. U. im Kommentar erwähnt werden; dort steht wohl versehentlich *muṯul* ' Bilder ', G 217, 21.243). — M 20, 6. G 207,3. 227, 3: désert und abri treffen schwerlich das Richtige. — XXIII. M 21, 3. G 227, 10: ' Wenn einer von denen die rings die Stufen [des Thrones] umstehen, ihn gern betrachten möchte (st. Quand l'un de ceux qui entourent son immensité est rempli de souci de méditer sur lui), so senkt er überwältigt den Blick zu Boden. Er unterlässt es betroffen, [weil] sein Auge geradezu hinweggerissen wird, ehe er ihn erblickt. Des [Königs] Schönheit ist ein Schleier für diese. Dass er sichtbar wurde, liess ihn verborgen bleiben, dass er sich offenbarte, verhüllte ihn. Es ist wie mit der Sonne... ' (st. A peine si la vue ne lui a pas été enlevée avant qu'il [eût porté] son égard vers lui comme si sa beauté était le

voile de sa beauté, comme si son épiphanie causait son mystère, comme si...).

Die angeführten Stellen liessen sich leicht vermehren. Jedoch es bleibt bei dem bereits Gesagten, dass die Vf. keine leichte Arbeit unternommen hat. Möchte sich, falls z. B. das Labyrinth der Andeutungen, in das die Reiseschilderung führt (X-XXII), nicht ausweglos ist, eines Tages die Kraft finden, die mit der Hingabe und dem Fleiss der Vf. die Arbeit zu der Vollendung führt, der sie selbst ihre Zustimmung geben könnte.

R. KÖBERT, S. I.

Th. ARAYATHINAL, *Aramaic Grammar* (2 voll.), Mannanam 1957-1959.

Non potui non mirari et volumen et qualitatem huius operis. Agitur enim de grammatica linguae syriacae, quae 61 lectiones in 900 fere paginis complectitur. Benemeritus auctor in hoc libro diuturni sui magisterii ac studii uberrimos fructus et collegit et praebuit. Nec minore admiratione digna est qualitas. Tractatur enim lingua syriaca ac si esset viva; quare methodus adhibetur notissima « Gaspey-Otto-Sauer » quae est ad modernas linguas discendas saepe usurpata, nec desunt exercitia ad versiones ex anglica in syriacam linguam faciendas! Agitur ergo de grammatica non pro philologis sed potius pro praxi liturgiae antiochenae conscripta. Hinc est et quod nulla statuatur cum ceteris semiticis linguis comparatio et quod exercitia sint vere copiosa et opportuno progressu proposita. Qui ergo, ut vult auctor, ad sequentem lectionem non progredietur priusquam anteriorem perfecte didicerit, grammaticam syriacam hoc duplici volumine optime versabitur. Ad finem uniuscuiusque tomi Clavis apponitur ad versiones exercitiorum interpretandas. Deest tamen vocabularium alphabeticum, quod non levis utilitatis fuisset. Scriptura adhibetur fere semper quae « nestoriana » dicitur additis hinc et inde aliquot incisis in scriptura « iacobitica », quod melius intelliges si memineris maiorem partem catholicorum ritus orientalis in India ad ritum malabaricum, paucos vero ad malankarensem pertinere. Si et charta et typi pulchriora fuissent, opus Patris Arayathinal ornatius apparuisset; quod et merebatur profecto!

Prout humanum est, non omnes defectus vitantur. Menda typographica praesertim in propriis nominibus — Griffin, loco Graffin; Tesserant, loco Tisserant — non raro oculos offendunt. Sed opus perspicuitate et integritate tractationis singulariter commendatur. Nihil mirum est quod etiam supremae ecclesiasticae dignitates illud laudibus cumulaverint.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

Atlas of the Arab World and the Middle East, introduction by C. F. BECKINGHAM. Macmillan, London and St Martin's Press, New York 1960. 72 pages with about 100 maps, photographs, explanatory text and index of places. Price 35 shills.

The increasing political and economic importance of the Arab world, largely united in the Arab League, makes very useful the publication of this atlas, which presents rather the economic situation of the Middle East than its cultural and religious aspects. The atlas introduces the territories as a whole in a series of general maps. The endpapers show the ' World of Islam in the Middle Ages (10th to 14th Centuries) ' and ' The Spread of Islam in the 20th Century '; the maps proper start with ' The Arab World and the Middle East ' in a two-page physical-political map followed by 6 other single-page ones to portray climate, vegetation etc.; then come 2 maps (nos. 11-12) of ' North Africa and the Middle East ' to contrast the second half of the 19th century with the eve of the second World War; after pages of town plans and types of settlements, starts a series of maps of the various regions in detail, often with subsidiary maps to show products, temperatures or precipitation, dealing with N. W. Africa, Libya, Egypt, the Nile, Sudan, Near East, Syria, Jordan, Lebanon, Iraq, the Arabian Peninsula, Iran and Turkey.

The introduction, entitled ' The Arab World ', by C. F. Beckingham, professor of Islamic Studies in the University of Manchester, presents the characteristic aspects of the Arab expansion in the past and the new forces, such as nationalism, industrialisation and secularism, which are now operating to bring about a transformation of Arab society. The text is accompanied by selected black-and-white photographs. Although Professor Beckingham alludes to the Christian communities in the Arab world, he might with profit have dealt with them at greater length, as their contribution to the cultural renaissance and to the rise of Arab nationalism is noteworthy. A map of the Christian communities, with their patriarchal Sees, would round off this otherwise remarkably complete and satisfying atlas, which will be of the greatest use not only to students of history and geography but also to observers of the world political situation.

M. LACKO, S. J.

Paul W. SCHNELLMANN und H. MATTENBERG, *Die zwei Gesichter Griechenlands.* Flamberg Verlag. Zürich 1959, 150 pages, 95 illustrations, dont 7 en couleurs. Prix 29 fr.s.

Les auteurs nous offrent, comme dans un film, les images avec commentaire et les impressions du voyage qu'ils ont fait en Grèce tout de suite après la dernière guère civile. Ils nous présentent « l'autre visage » de la Grèce: non pas tant celui de la Grèce antique

avec ses monuments et ses temples historiques, que celui de la Grèce actuelle pleine de vie.

Le voyage de nos auteurs ne s'est pas limité aux grandes villes ni aux routes classiques, indiquées par les guides touristiques. Ils ont voulu pénétrer dans les petits villages de province, s'intéressant à la vie quotidienne du peuple. Dans cette expérience ils ont pu remarquer et comprendre avec sympathie beaucoup de détails de la vie, qui échappent aux visiteurs ordinaires.

Les photos sont caractéristiques du but poursuivi et ont été choisies avec bon goût. Elles nous offrent une image variée de la population dans les différentes régions de la Grèce, aux différents moments de la vie. Une préférence cependant est donnée au travail ménager des femmes, aux visages typiques des vieillards et des enfants.

Dans ce livre apparait une note pessimiste, sans doute exagérée, même pour la période où les photos ont été prises. S'il est vrai que le peuple grec a souffert beaucoup pendant la dernière guerre, qu'il est généralement pauvre et qu'il ne connaît pas encore tous les progrès de la technique moderne, il ne faudrait pas oublier qu'actuellement l'évolution économique fait de grands progrès, surtout dans les villes. Quelques fois aussi la présentation de la vie dans les villages se ressent d'un accent unilatéral. A Kalambaka par exemple (p. 54) il n'y a pas seulement les chevaux, qui portent les fardeaux, on y rencontre aussi des autocars avec des touristes et des autos de luxe, qui font le service régulier de taxi.

Les auteurs ont réussi à nous présenter la vitalité de la Grèce malgré la pauvreté même de ses moyens d'existence; vitalité, qui a été la gloire de la Grèce dans le passé et qui augmente les espoirs dans la renaissance actuelle de ce grand peuple.

F. T. Bossuyt S. J.

Philip Sherrard, *Athos. Der Berg des Schweigens*, mit farbigen Aufnahmen von Paul du Marchie v. Voorthuysen, P. Ch. Dahm O. S. B., aus dem englischen übertragen von Titus Burckhardt. Urs Graf Verlag Olten, Lausanne and Freiburg i Br. 1959, 120 pages, 115 illustrations dont 28 en couleurs.

Le Mont Athos, qui vécut si longtemps drapé dans son mystère, continue à livrer ses secrets. Depuis quelques années, des publications de valeur le font connaître, non seulement aux érudits comme les ouvrages désormais classiques de G. Millet et F. Dölger, mais au grand public. Nous avons publié ici même, il y a quelques mois, la recension du bel album du P. Chrysostomus Dahm « *Athos, Berg der Verklärung* ». Il nous faut renchérir sur les éloges à propos de ce nouveau volume de l'excellente collection « Stätten des Geistes ».

Les illustrations, moins abondantes que dans « Athos, Berg der Verklärung », y sont judicieusement choisies et d'une couleur plus

discrète. Le texte ne se contente pas de les commenter. Philip Sherrard, profond connaisseur du Mont Athos, des Pères de l'Eglise et de la liturgie byzantine, excelle à évoquer dans de courts chapitres l'histoire et la spiritualité des moines du Mont Athos.

Le premier chapitre (pp. 6-10), enrichi d'une précieuse carte de la presqu'île, présente « l'Athos », la « Sainte montagne », le cadre où se déroule depuis plus de 10 siècles cette épopée ascétique et mystique. Le 2e chapitre (pp. 11-35) résume à grands traits cette histoire sans négliger de gracieuses légendes, telle celle du passage, au Mont Athos, de la Vierge Marie se rendant à Chypre avec St. Jean pour visiter Lazare. Poussé par la tempête son navire aurait abordé le port de Clementos, où le temple d'Apollon se serait écroulé à l'approche de la Mère de Dieu. Sur son emplacement on aurait construit plus tard le monastère d'Iviron (p. 11). Autour de l'ermite St. Pierre l'Athonite (fin du IXe siècle), bien des légendes ont fleuri, que l'Auteur mentionne (pp. 12-14), mais il s'attache surtout à décrire l'activité législatrice de St. Athanase (Abraham), qui fonda la Grande Laure (Xe siècle), et organisa vraiment la vie cénobitique (pp. 16-20). L'histoire de la Sainte Montagne est brièvement exposée (pp. 18-34) ainsi que l'organisation si originale des ermitages et des monastères (pp. 37-59). Mentionnons quelques pages particulièrement bien venues sur le culte des Saintes Icones (pp. 59-64). Mais la plus grande partie du volume est consacrée à décrire la vie de pénitence, de prière et de travail des moines (pp. 71-114).

Destiné à une vaste diffusion, cet ouvrage rendra de grands services à tous ceux qui veulent s'initier à l'iconographie et à la spiritualité orientales. Dans les renvois (pp. 116-117), signalons une légère erreur (nº 9 « Tharand » au lieu de « Tharaud »). Les lecteurs de langue française trouveront d'utiles compléments dans l'article toujours valable du regretté Père C. Korolevskij: *Athos*, Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique, fasc. XXV-XXVI, Paris, 1930, col. 119-124.

PAUL GOUBERT S. J.

M. A. VAN DEN OUDENRIJN O. P., *Linguae Haicanae scriptores Ordinis Praedicatorum Congregationis Fratrum Unitorum et FF. Armenorum Ord. S. Basilii citra mare consistentium quotquot huc usque innotuerunt.* Francke Verlag, Bern und München 1960, 336 pag.

Le notizie raccolte nel presente volume erano destinate alla continuazione dell'opera di QUETIF ET ÉCHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, continuazione rimandata « ad kalendas graecas », al dire dell'autore. Ne siamo lieti, perchè così gli studiosi della letteratura ecclesiastica armena potranno più agevolmente utilizzare questo ricchissimo materiale bibliografico, riunito pazientemente dall'insigne professore dell'Università di Friburgo.

Come dice il titolo, v. d. O. si limita al lavoro svolto dai due rami armeni dell'Ordine dei Predicatori: i Fratres Unitores, sorti nel monastero armeno Qronense di Nostra Signora l'anno 1328, che dopo varie vicende l'anno 1583 diventò la Provincia Domenicana Naxivanense nell'Armenia Minore, e l'Ordine Basiliano dei Fratelli Armeni, le cui case di Italia furono poste dal Pontefice Innocenzo VI il 30 giugno 1356 sotto il governo del Maestro Generale dei Predicatori, al quale rimasero soggette fino alla soppressione dell'Ordine, 29 ottobre 1650.

Degli uni e degli altri si era già occupato v. d. O. nelle sue numerose e pregevolissime pubblicazioni apparse nelle riviste europee ed armene a partire dall'anno 1920. Adesso, completando i suoi precedenti studi, ritorna sulla storia di ambedue queste famiglie armeno-domenicane (p. 19-72, 245-284), a guisa di introduzione alla loro attività letteraria; molto ridotta tra i Basiliani armeni di Italia — al di fuori della traduzione del Messale Romano e delle Costituzioni dell'Ordine, ne troviamo appena tre opuscoli di scarso valore (p. 285-295) — ben più abbondante e degna di attenzione tra i Fratres Unitores (p. 72-243, 330-336).

V. d. O. li prende in esame nella II, III e IV parte del presente volume, dedicate rispettivamente al Messale e Breviario armeno-domenicano ed agli altri libri liturgici (p. 72-122), ai sermonari ed omelie (p. 123-172) ed alle opere di Teologia e scienze varie (p. 173-243); il tutto corredato da note critiche ed indicazioni delle fonti. Si tratta però quasi sempre di traduzioni fatte nei secoli XIV-XV a cura degli interpreti di Qrnan, autori delle versioni armene dell'Aquinate, di Pietro d'Aragona, e del vescovo Bartolomeo di Podio. Più tarde verranno anche tradotte « La Guía de Pecadores » di Fr. Luis de Granada, la filosofia del Goudin, ed i commentari teologici del Billuart. Opere originali armene, a prescindere dalle omelie, benchè molto rare, non mancano totalmente. Tali sono ad esempio, il Manuale Catholicorum di Fr. Mxiṭarič Apanense composto l'anno 1410 (p. 215) ed i trattati del P. Paolo Piromalli, arcivescovo Naxivanense dal 1655 al 1664 (p. 231-234).

Non contento di fornire copiosissimi dati bibliografici, riferenze ai codici, alle edizioni ed agli articoli per illustrare i singoli documenti, v. d. O. riproduce in testo armeno e in versione latina non pochi documenti di maggiore interesse per il suo scopo. Una sola cosa potrebbe desiderare ancora il lettore, e cioè qualche indicazione precisa sull'età dei codici manoscritti, anche di quelli che, come il Mediolanense H 1 Super, vengono citati spessissime volte.

MAURIZIO GORDILLO, S. I.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Entretien d'Origène avec Héraclide (= «Sources Chrétiennes» no. 67). Introduction, texte, traduction et notes de J. SCHERER, Paris 1960. 128 pag.

Recenter inventum opusculum Origenis ab eodem editore iterum in lucem producitur, qui iam principem editionem paraverat. Praesens editio non habet adnotationes palaeographicas, sed perfectior est tum in versione tum in aliis adnotationibus. Opportuna introductio praemittitur in qua ultima de libello studia revocantur. Mirum est Heraclidis formulam fidei (cfr. pp. 54-55) passionem et crucifixionem omittere! Estne vestigium gnosticismi?

I. O. U.

Marius VICTORINUS, *Traités théologiques sur la Trinité* (= «Sources Chrétiennes» no. 68-69). Texte établi par Paul HENRY; introduction, traduction, notes et commentaires par Pierre HADOT. 2 vol. in-8° écu, 1168 pages. Prix 49.50 N.F.

Réalisant d'ailleurs peu à peu des progrès dans sa méthode d'exposition, Victorinus se montre un grand controversiste, très proche de ses contemporains, et plus au courant que certains d'eux du vocabulaire théologique grec de son époque.

Dom Claude JEAN-NESMY, *Spiritualité de la Pentecôte* (= Cahiers de la Pierre-qui-vire), Desclée de Brouwer, Paris 1960, 320 pages.

Ce livre contient un commentaire spirituel de la partie de l'année liturgique qui va de la Pentecôte à l'Avent. La première moitié développe longuement les thèmes que fournit la liturgie de la fête de la Pentecôte; l'autre moitié est consacrée aux thèmes suggérés par les 24 dimanches qui la suivent et par les fêtes principales de cette époque. Un seul désir: quand nos Orientaux nous donneront-ils un livre semblable qui met en valeur les richesses de leurs liturgies?

A. R.

L'Évangile selon Thomas. Texte copte établi et traduit par A. GUILLAUMONT — H. Ch. PUECH — G. QUISPEL — W. TILL — Yassah ʿABD AL MASĪḤ, Paris 1959, 62 pag.

Molto opportunamente gli editori che preparano l'edizione del «Vangelo di Tommaso» hanno premesso questo estratto che contiene in bellissimi caratteri il testo copto, la versione francese e i parallelismi biblici delle 114 «logia» di Gesù che costituiscono l'apocrifo gnostico recentemente scoperto vicino a Nag Hamâdi (Egitto) in un manoscritto della seconda metà del sec. IV o degli inizi del V, il cui originale tuttavia risale alla metà del sec. II. Molti dei detti provengono dai Vangeli, altri invece sono «agrapha» finora sconosciuti. L'interessante documento darà l'avvio a molte ricerche, p. es. quelle di critiche testuali. Data la natura di questa edizione, l'apparato critico e le note alla versione sono ridotte al minimo. Brevissima è anche la prefazione. Una fotocopia del manoscritto illustra la copertina. Non resta che attendere la futura, dotta e scientifica edizione che ci si annunzia.

I. O. U.

K. TSCHENKÉLI, *Einführung in die georgische Sprache*. Band I: Theoretischer Teil, LXIV+628 SS.; Band II, Praktischer Teil, X+614 SS., Amirani-Verlag, Zürich 1958, Preis sFr. 68.

Over a thousand pages in the two volumes are given to an exhaustive study of the structure and grammar of the language, while the final 300 pages contain a Chrestomathy for practice in reading and conversation.

— *Georgisch-Deutsches Wörterbuch*, to be published in 10 or 12 parts, of which 1 has already appeared. Amirani-Verlag, Zürich 1960. Price of each part, sFr. 8.

Paraskevas I. Μπλιοπουλου, *Θρησκευτικοὶ Ὕμνοι*, Thessalonique 1958, 35 pages.

Ce livret contient un recueil de courtes élévations poétiques, sur des sujets bibliques. Il jaillit de la piété d'un fidèle orthodoxe qui, en butte aux difficultés de la vie quotidienne, en prend l'occasion, comme le psalmiste, pour s'éléver à Dieu.

J. M.

Vivante Afrique n° 207, Mars-Avril 1960, 72 pages.

La revue V. A., dédiée aux Missions africaines, a consacré ce beau numéro au problème de l'union des Églises d'Orient. Il est une réussite du point de vue du contenu et de la présentation. Il est en outre une preuve de l'intérêt toujours grandissant pour les Églises orientales, catholiques ou séparées, et du zèle pour leur union qui s'éveille dans beaucoup de chrétiens d'Occident. J. M.

M. Žužić, *A Short History of St John in Ephesus*, 96 pages.

This brief legendary and historical account of the history of Ephesus is sponsored by the American Society of Ephesus, whose immediate aim is the restoration of the basilica of St John in Ephesus in honour of His Holiness, Pope John XXIII.

M. A. van den Oudenrijn O. P., *Gamaliel. Äthiopische Texte zur Pilatusliteratur* (= « Spicilegium Friburgense », 4), Universitätverlag, Freiburg, Schweiz, 1959, LIX-187 pag.

Il presente volume ci offre il testo etiopico e la versione tedesca del così detto « Pianto della Madonna » al tempo della morte del Salvatore, e del « Martirio di Pilato » (venerato come santo dai copti e dagli etiopi), scritti apocrifi attribuiti a Gamaliel. Abba Salama (s. XIV) li tradusse dalla omelia copta che porta il nome del misterioso Abba Heryâcos, vescovo di Bahneša, l'odierna Oxyrinco.

Il testo, presentato con somma cura in elegante veste tipografica, viene preceduto da una dottissima introduzione e seguito dal commentario letterale che spiega il significato delle frasi più importanti o più oscure.

M. G.

Alfred Bengsch, *Unterwegs zum Herrn*, Morus-Verlag, Berlin 1959, 104 p.

L'autore di questo volumetto, vescovo titolare di Berlino, illustra nel breve giro di un centinaio di pagine, i punti chiamati « poco moderni » dell'ascetica cristiana, come la povertà, la confessione, la morte, il purgatorio, il giudizio finale. Egli cerca di avvicinarli all'uomo d'oggi con brio, abbozzando piuttosto che trattando i singoli argomenti, persuaso che quello che vale sempre, in ogni tempo, è capace di svegliare anche oggi un pensiero buono nelle anime chiamate a seguire Gesù.

T. Š.

Abu Ish'aq Ibrahim ibn 'Abd al-Djabbar al-Figuigui, *Rawd'at As-Sulwan*. Publié, traduit et annotée par Henri Jahier et Noureddine Abdelkader. Institut d'Études Orientales – Faculté des Lettres d'Alger. (Bibliothèque Arabe-Française, Nouv. Série, Vol. II.) Alger, 1959. XVI+69+28 p.

Bagdanović, Maksim, *Вянок паэтычнай спадчыны*, Пад рэдакцыяй Ант. Адамовіча і Ст. Станкевіча. « Baćkaušćyna », New York — Munich 1960, in-8°, 294 p.

Болословские Труды. Сборник первый. Moskovskaja Patriarkhija, Moskva 1960. in 8°, 180 p.

CAMAJ, Martin, *Il « Messale » di Gjon Buzuku*. « Shejzat » Roma, 1960, in 8°, 89 p.

CHOUMANIDIS, L. Th., *Οἰκονομία καὶ ἐμπόριον εἰς τὸ Βυζάντιον*. Athenis 1959, 59 p.

CHRESTOU, Panagiotos, *Ἡ Ὑμνογραφία τῆς ἀρχαΐκῆς Ἐκκλησίας*. Thessalonicae 1959, in 8°, 53 p.

D'ERCOLE, Giuseppe, *L'essenza del vangelo nel tempo*. Pont. Università del Laterano – Inst. Utriusque Iuris, Roma 1960, in 16°, XXVI+173 p.

DE VRIES, Wilhelm, S. J., *La Iglesia y el Estado en la Unión Sovietica*. Traducido del Aleman por J. G. MARISCAL. Ediciones Dinor, San Sebastian 1960, in 16°, 222 p.

Dom Lambert Beauduin (1873-1960) in Memoriam. Chevetogne 1960, in 8°, 83 p.

HADDAD, Georges, *Beyrouth, Byblos et le Mont Liban. Description; histoire et guide touristique*. Librairie du Liban, Beyrouth 1952, in 8°, 110 p.

IBN AÇIM AL-MÂLIKÎ AL-GHARNÂTÎ, *Al-Açimiyya ou Tuh'fat al-h'ukkâm fî nukat al-uqoûd wa'l-ah'kâm*. Edité, traduit et annoté par Léon BERCHER. Institut d'Etudes Orientales – Faculté des Lettres d'Alger (Bibliothèque Arabe Française – Nouvelle Série, vol. I.) Alger 1958. VIII+447 p.

JALABERT, H., *La Vice-Province du Proche-Orient de la Compagnie de Jésus (Egypte, Syrie, Liban)*. Imprimerie Catholique, Beyrouth 1960, in 16°, 138 p., XLIV tav.

KOVALIV, Panteleimon, *Молитовник, Служебник пам'ятка XIV століття*. Scientific Theological Institute of the Ukrainian Orthodox Church of U.S.A., New York 1960, in 8°, 436 p.

KRUPNITSKIJ, Boris, *Історіознавчі проблеми історії України*. Ukrainische Freie Universität München (manuscriptum) 1959, in 4°, 228 p.

LIESEL, N., *Les liturgies catholiques orientales*. Letouzey et Ané, Paris 1959, 160 p. cum plurimis imaginibus.

LISOWSKI, Ioannes, *Polonica ex Libris Obligationum et Solutionum Camerae Apostolicae 1373-1678*. (= Elementa ad fontium editiones, I). Inst. Historicum Polonicum, Roma 1960, in 8°, XV+292 p.

MANTZARIDES, Georgios, *Τὸ διδασκαλικὸν ἔργον τοῦ Ὠριγένους*. Thessalonicae 1960, in 8°, 92 p.

Memorie del Pont. Collegio Armeno 1883-1958. S. Lazzaro, Venezia 1958, in 4°, 258 p., cum imaginibus.

Наукові Записки, I-II, 1957-1958. Ukrainische Freie Universität, München.

Notre messe selon la liturgie latine, maronite et byzantine. Imprimerie Catholique, Beyrouth 1951, in 16°, 203 p.

OGLOBLIN, Oleksander, *Гетьман Іван Мазепа та його доба.* Memoirs of the Shevchenko Scientific Society, Vol. CLXX, New York — Paris — Toronto 1960. Publ. by: Organization for Defense of Four Freedoms: in 8°, 408 p., 1 tav.

PELIKANIDES, S., *Ἡ ἔξω τῶν τειχῶν παλαιοχριστιανικὴ βασιλικὴ τῶν Φιλίππων.* Athenis 1960, in 4°, 65 p. (extractum).

RADOJIČIĆ, D., *Antologija stare srpske književnosti* (XI-XVIII veka). Nolit, Beograd 1960, in 16°, 374 p.

RONDOT, P., *L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui*, tome II, *De Dakar à Djakarta.* Editions de l'Orante, Paris 1960, in 16°, 251 p.

Sacrum Poloniae Millennium, Tom VI, *The Contribution of the Poles to the Growth of Catholicism in the United States.* Planning and Redaction F. DOMANSKI, S. J.; Z. PESZKOWSKI; J. SWASTEK; M. TULLIA, C.S.S.F., Ed. Sacrum Poloniae Millennium, Roma 1959, in 4°, 629 p.

SCHWEIGL, Josef, S. J., *Архиерейские службы в течение литургического года по византийско-славянскому обряду. Священнодействия.* Ed. « Russicum », Roma 1960, in 24°, 104 p.

SOURDEL, Dominique, *Le Vizirat Abbāside de 749 à 936 (132 à 324 de l'Hégire).* Institut Français de Damas, 1959, in 8°, LXXVIII+380 p.

TOCANEL, P., *Storia della Chiesa cattolica in Romania. Il Vicariato Apostolico e le missioni dei Frati Minori Conventuali in Moldavia.* Parte prima. Edizioni Messaggero, Padova 1960, in 8°, XVI+271 p.

WEIJENBORG, Reinoldus, O. F. M., *De authenticitate et sensu quarumdam epistularum S. Basilio Magno et Apollinario Laodiceno adscriptarum*, ex « Antonianum » 33-34 (1958-1959) pp. 197-240, 371-414, 245-298.

WERNER, Eric, *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millennium.* London: Dennis Dobson, New York: Columbia University Press, 1960, in 8°, XX-618 p.

WINKLER, Edmundus, « *Liber disparata antiqua continens* » *Alexandro Masoviensi episcopo Tridentino dicatus* (= Elementa ad fontium editiones II). Inst. Historicum Polonicum Romae 1960, in 8°, XVII+187 p., XIX tav.

ZORAS, G. Th. — BOUBOULIDES, Ph. K., *Βιβλιογραφικὸν Δελτίον Νεοελληνικῆς Φιλολογίας*, Α' *1959*, Athenis 1960, in 8°, 79 p.

— -

INDEX VOLUMINIS XXVI-1960

1. — LUCUBRATIONES

2. — COMMENTARII BREVIORES

3. — RECENSIONES

GIOACCHINO PATTI, *Direttore responsabile*

Impr. pot.: Romae, 18 - XII - 1960 A. RAES S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *E. Vic. Urb.* 22 - XII - 1960 - ALOYSIUS Card. Provicarius

TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9 — ROMA — 24-XII-1960